JKM LIBRARY
3 9967 00330 9270

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO

Virginia Library

TUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
UBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 10.

LE CULTE

Étude d'Histoire et de Philosophie religieuses

PAR

ROBERT WILL

DOCTEUR EN THÉOLOGIE,
MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Tome premier

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
800 W. BELDEN AVENUE
CHICAGO 14, ILLINOIS

LIBRAIRIE ISTRA

MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE

STRASBOURG
15, rue des Juifs

PARIS (II^e^)
57, rue de Richelieu

1925

Prix : 30 fr.

LE CULTE

Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis.

S. AUGUSTIN

Fide vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit.

MARTIN LUTHER

LE CULTE

Etude d'Histoire et de Philosophie religieuses

TOME PREMIER :

LE CARACTÈRE RELIGIEUX DU CULTE

PAR

ROBERT WILL

Docteur en théologie

Maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

4822

LIBRAIRIE ISTRA

MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE

STRASBOURG — 15, rue des Juifs

PARIS (IIe) — 57, rue de Richelieu

1925

IMPRIMERIE ALSACIENNE, STRASBOURG

IRM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

BL
550
.W5
1925
Vol.1

BL.
550
W689c
v.1

A MA FEMME

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

PROLÉGOMÈNES.

Pages

I. LA SITUATION ACTUELLE 1
II. LE PROBLEME 13

Première Partie: Le Caractère religieux du Culte.

LIVRE PREMIER: L'essence religieuse du culte.

A. Le fondement religieux du culte.

I. RELIGION ET CULTE 21
II. CULTES ARELIGIEUX 25
1. *Le culte non-chrétien est-il encore un culte religieux?* . 25
2. *Le rite magique est-il déjà un culte religieux?* 28
a) *Définitions* 28
b) *Magie et religion, valeurs essentiellement distinctes* . 31
c) *Magie et religion, valeurs fortuitement conjointes* . . 43
I. Les points de contact 43
II. L'insistance théurgique 45
III. L'idolâtrie 49
IV. L'accomplissement absurde 53
3. *Autres cultes areligieux* 56
a) *Formes ésotériques* 56
b) *Le culte dans le bouddhisme* 58

B. Le but religieux du culte.

I. LA NOTION DE LA COMMUNION DIVINE 61
II. LA NATURE DE LA COMMUNION DIVINE 66
III. LES FORMES DE LA COMMUNION DIVINE 70
IV. UN CULTE SANS FINS TRANSCENDANTES 77

LIVRE DEUXIÈME: Les types religieux du culte.

A. Le Sacrifice.

I. L'ASPECT MAGIQUE DU SACRIFICE 83
1. *La phase existentielle: Le Sacrifice, pacte de sustentation réciproque* 83

Pages

2. *La phase utilitaire: Le Sacrifice, échange de services* . . 87
II. LE CARACTERE RELIGIEUX DU SACRIFICE 99
1. *La réaction antisacrificielle* 99
2. *Le Sacrifice, moyen de communion mystique* 108
3. *Le Sacrifice, principe de spiritualité religieuse et morale* 110

B. Le Mystère.

I. LA PHYSIONOMIE GENERALE DU MYSTERE . . . 117
1. *La conception religieuse du Mystère* 117
2. *Les traits cultuels du Mystère* 126
a) *Différentes formes d'union mystique* 126
b) *Le caractère ésotérique des cultes de Mystère* . . . 132
c) *L'évolution spiritualiste des cultes de Mystère* . . . 136
II. LE MYSTERE CHRETIEN 139
1. *Son aspect primitif* 139
2. *Son aspect paulinien* 140
3. *Les expressions sacramentelles du Mystère* 146
a) *Le baptême* 146
b) *L'eucharistie* 157
I. Dans la primitive Eglise 157
II. Dans l'ancienne Eglise 163
III. Dans l'Eglise grecque 166
IV. Dans le catholicisme romain 174
1. Le Sacrifice et le Mystère dans l'eucharistie . 174
2. Les survivances du Mystère dans la messe . 176
V. La s. cène dans le protestantisme 182
1. Le point de vue théologique des réformateurs 183
2. Les applications cultuelles du Mystère dans les liturgies 188
c) *Le silence sacramentel* 199

C. La Prière.

I. LE CARACTERE CULTUEL DE LA PRIERE 203
1. *Ses prémisses* 205
a) *Le spiritualisme prophétique* 205
b) *La prière individuelle* 209
I. Ses conditions 209
II. Ses motifs 211
III. Son contenu 213
2. *La limitation du spiritualisme dans la Prière cultuelle* . . 219
3. *L'élargissement de l'individualisme dans la Prière cultuelle* 220
I. Le problème 220
II. Un préjugé théurgique 222
III. Le sujet de la Prière cultuelle 223
IV. La réalisation de la Prière collective 225

Pages

1. La Prière liturgique exprime l'état d'âme de l'assemblée 225
2. Les prières individuelles s'associent dans la Prière liturgique 228

V. Le rôle du liturge 230

II. HISTOIRE DE LA PRIERE CULTUELLE 233

1. *En Israël et dans le christianisme primitif* 233
2. *Vestiges de la Prière prophétique dans l'enceinte du Mystère et du Sacrifice* 242
   a) *Dans le Mystère eucharistique de l'Eglise d'Orient* . 242
   b) *Dans le Sacrifice de la messe catholique* 245
   c) *Dans l'office des « Heures »* 248
3. *La Prière prophétique dans les Eglises protestantes* . . 251
   a) *L'idéalisme de la Réforme* 251
   b) *L'amoindrissement de la Prière dans les Eglises luthériennes* 252
      I. Luther et Mélanchthon 252
      II. La Prière cultuelle de l'orthodoxie luthérienne 254
      III. La Prière piétiste et rationaliste 256
      IV. La Prière liturgique au 19e siècle 258
   c) *La Prière cultuelle dans les Eglises réformées* . . . 259

III. LES VARIANTES DE LA PRIERE CULTUELLE . . . 266

1. *La Prière comme fonction sacerdotale (sacrificielle)* . . 266
   a) *La Prière liturgique proprement dite* 266
      I. La confession des péchés 266
      II. La collecte 269
      III. La prière d'intercession 273
      IV. L'oraison dominicale 275
   b) *La Prière liturgique, comprise dans le sens étendu* . 277
      I. La confession de foi 278
      II. Le choral 283
         1. Histoire du chant cultuel 283
         2. Le choral, par sa forme dialoguée, est Prière . 288
         3. Le choral, par sa forme artistique, est Prière 289
         4. Le choral, par son contenu religieux, est Prière 298
         5. Le choral, par sa détermination morale, est Prière 301
      III. La musique religieuse 303

2. *La Prière, comme fonction prophétique (sacramentelle).* 307

   I. La lecture de la Bible 308
   II. La prédication, comme élément liturgique . . . 315
   III. La bénédiction 320
   IV. Le caractère de Prière des sacrements 321
   V. La Prière du silence 323

Pages

LIVRE TROISIÈME : Les attitudes religieuses au culte.

I. LE DOUBLE ASPECT DU DIVIN AU CULTE: MYSTERE ET REVELATION 331
1. *Le mystère divin au culte* 331
2. *La révélation divine au culte* 332
3. *L'interpénétration du mystère et de la révélation de Dieu* 335
a) *L'interpénétration ontologique* 335
b) *L'interpénétration cultuelle* 338
I. Considérations générales 338
II. Parallélisme de la Parole et de l'eucharistie dans l'histoire du culte chrétien 339
II. LA DOUBLE ATTITUDE HUMAINE AU CULTE . . 344

A. L'adoration.

1. *L'adoration, réactivité cultuelle de l'homme en face du mystère divin* 347
a) *L'adoration, réactivité impulsive en face du mystère divin* 347
I. Le désir 347
1. L'inquiétude religieuse 349
2. L'élévation de l'âme 351
b) *L'adoration, réactivité réceptive en face du mystère divin* 352
I. La contemplation 352
1. Applications cultuelles de la contemplation . 361
c) *L'adoration, réactivité passive en face du mystère divin* 366
I. L'abandon 366
1. Son aspect général 366
2. Le reflet cultuel de l'abandon 371

B. L'Edification.

2. *L'édification, réactivité cultuelle de l'homme en face de la révélation divine* 374
a) *L'édification, réceptivité pure en face de la révélation: le recueillement* 376
I. La captation des forces divines 376
II. Le rassemblement des forces humaines 379
b) *L'édification, réceptivité spontanée en face de la révélation: ses organes* 381
I. La connaissance religieuse 381
1. La divination. Son aspect général 381
2. La divination. Son expression cultuelle . . 384
3. La méditation. Son aspect général 385
4. La méditation. Ses fonctions cultuelles . . 388

Pages

II. La foi 391
1. Le fait de la foi 391
2. Le rôle cultuel de la foi 392
c) *L'édification, réactivité morale sous l'impulsion de la révélation* 393
I. La constitution morale du culte d'édification . . 393
II. L'impulsion morale du culte d'édification . . . 395
d) *L'édification, activité créatrice sous l'impulsion de la révélation* 396
I. La vie chrétienne, confirmation du culte empirique 396
II. La vie en Dieu, culte idéal 400

CONCLUSION:

SYNTHESE DES FACTEURS RELIGIEUX DU CULTE.

1. *Analyse* 407
a) *L'antinomie fondamentale* 409
I. Les fondements du culte révèlent l'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux 409
II. Les fins du culte révèlent l'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux 412
III. L'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux dans les types cultuels 414
IV. L'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux dans les attitudes cultuelles 415
b) *Lignes convergentes* 417
I. Tendances synthétiques 417
2. *Synthèse* 421
a) *Synthèses historiques* 421
b) *Perspectives* 426

Index des matières traitées 441
Index des noms propres 447
Index des auteurs cités 454

PROLÉGOMÈNES.

1. La situation actuelle.

La question du culte public est d'actualité. Un mouvement cultuel s'est emparé de la chrétienté tout entière. Provoqué par des états d'âmes collectifs, il se produit dans toutes les Eglises, sans que toutefois les diverses tendances suivent le même cours et visent au même but. Certains de ses promoteurs cherchent de nouvelles expressions cultuelles. D'autres reconstituent d'anciennes pratiques liturgiques. Ici, l'on voudrait enrichir le culte; là, on l'appauvrit intentionnellement. On commence à reconnaître l'importance qui appartient à l'expression cultuelle de la religion à côté de ses autres manifestations: la doctrine et la constitution ecclésiastique.

Il est nécessaire que nous distinguions *trois aspects* de ce mouvement qui nous semblent être symptomatiques parce qu'ils se rapportent *aux trois antinomies fondamentales* qui, de par la nature même du culte, en contrarient éternellement le déploiement idéal.

a) Une *première tendance* cherche à réduire l'antithèse qui, dans le culte, oppose l'une à l'autre, la *subjectivité et l'objectivité religieuses*: les aspirations humaines allant à Dieu et les expériences de Dieu qui se produisent dans les âmes. Ce premier mouvement se manifeste surtout dans le protestantisme contemporain. Concentrant tout son effort sur la rénovation de la foi et de la doctrine, la *Réformation* avait laissé en souffrance le problème de la vie morale et celui de la vie cultuelle. 150 ans plus tard, le piétisme rendit à la question éthique la place éminente qui lui appartient. Quant à la question cultuelle, elle semble être de plus en plus à l'ordre du jour du protestantisme actuel, comme un arriéré de compte qu'il convient de régler. La solution essentiellement provisoire et hybride que le luthéranisme

du XVI^e siècle avait proposée pour l'organisation du culte, et plus encore la solution puritaine du calvinisme ont introduit dans le culte une telle suprématie de la parole que l'intention d'y édifier les fidèles a atrophié leur besoin d'adorer Dieu. L'objectivité de la révélation, concentrée dans l'Ecriture Sainte, a systématiquement refoulé l'affirmation de la piété subjective. Il en résulte que le culte protestant, quant à son contenu, est grandement dénué d'inspirations mystiques et que, quant à sa forme, il a réduit l'assemblée religieuse à une passivité presque complète.

Mais, de nos jours, une heureuse réaction contre cette tradition unilatérale se dessine dans les collectivités protestantes. De nombreux fidèles évangéliques réclamant un épanouissement libre et harmonique de tous les instincts cultuels, une réduction de la parole et une augmentation des éléments d'adoration, les Eglises semblent vouloir se préoccuper de ces vœux. D'autre part, en dehors des institutions officielles, certaines innovations ont été introduites dans les services religieux de quelques communautés libres. Il était logique que les Eglises qui, fondées sur les prérogatives exclusives de la révélation divine, avaient le plus résolument maintenu l'objectivisme cultuel, que les *Eglises réformées* fussent les premières à ressentir, d'une manière pressante la nécessité d'une adoration cultuelle plus consciente. La tendance dite d'Oxford s'appliqua, il y a 100 ans déjà, à propager cette conviction dans l'*Eglise anglicane*. *Eugène Bersier* en transmit l'impulsion en France. A Lausanne, le pasteur *Amiguet* vient d'introduire ses « heures mystiques » de S. Jean. En 1921, l'Eglise de *Genève* a publié une liturgie qui tient compte du besoin d'adoration. En *France*, le projet d'une nouvelle liturgie est étudié par une commission du Synode des Eglises réformées. — Le même souci d'accentuer l'adoration cultuelle s'est répandu dans les milieux *luthériens*. A Paris, le pasteur *Schaffner* introduisit dans son Eglise de la Rédemption d'intéressantes modifications du culte liturgique. Dues à l'inspiration individuelle de deux laïcs, MM. le *D^r Dieterlen* [1]) et *G. Moret* [2]), deux liturgies de langue française viennent de paraître.

---

[1]) *D^r C. Dieterlen:* Liturgie évangélique à l'usage des Eglises protestantes. Paris 1924. L'auteur († 1917) était luthérien. L'ordre du culte, du type réformé, divise le service religieux en deux parties : le culte proprement dit, c.-à-d. un culte d'adoration comportant des répons psalmodiés obligatoires et, d'autre part, la prédication qui «en temps ordinaire n'excédera pas un quart d'heure».

[2]) *G. Moret :* Liturgie à l'usage du culte protestant. Lausanne 1925. C'est une liturgie musicale, comportant des chants alternés du chœur et de la communauté.

Leur publication nous montre, combien les questions liturgiques préoccupent les esprits. — En *Allemagne,* une association ayant pour objectif la constitution d'une *Haute-Eglise,* a été fondée à Berlin en 1918. Une de ses premières revendications se rapporte au désir de donner à l'élément d'adoration une place prépondérante dans les offices. « La prédication doit, dans une juste mesure, reculer au second plan » [1]). Partant d'autres prémisses, M. *Otto* aboutit sinon aux mêmes formes liturgiques, pourtant aux mêmes conclusions générales. En exposant les applications liturgiques qu'il entend donner aux principes de sa philosophie religieuse [2]), il projette d'introduire dans le service divin, un « sacrement de silence » qui répondrait au désir de plus en plus manifeste de nos coreligionnaires de se prosterner devant le mystère divin. M. *Rittelmeyer* vient de fonder à Stuttgart sa « Communauté Chrétienne » [3]), association qui ne vise à rien moins qu'à effectuer, par le moyen d'un culte nouveau, une véritable renaissance de toute notre culture déséquilibrée. Ce culte comporte de nombreuses particularités phénoménales que nous n'avons pas à discuter encore. Mais il est certain qu'il cherche, entre autres, à mieux équilibrer la révélation objective et l'adoration subjective. Enfin, il faut citer le « Nouvel Evangéliaire » de M. *E. Linderholm* [4]). Quoiqu'elle n'ait en vue que l'édification au moyen de la Parole, cette liturgie représente une tentative de briser le mécanisme des anciennes péricopes prescrites dans l'Eglise luthérienne de Suède, c'est-à-dire de détrôner un principe d'objectivité exclusive. Les prières qu'a composées le professeur d'Upsal et l'ordre du culte qu'il a établi pour l'année ecclésiastique, font une large place à l'adoration et il est significatif que l'édition allemande, dans un appendice, ajoute à cette liturgie plusieurs paradigmes de culte d'adoration.

b) *Second aspect du mouvement cultuel* des temps présents: Des efforts considérables sont faits pour vaincre la deuxième antinomie inhérente au fait même de la vie cultuelle, celle qui oppose l'une à l'autre la *subjectivité religieuse* et l'*objectivité phénoménale.* La vie crée les formes dont elle a besoin pour ne pas se décomposer, et se sent pourtant contrariée par l'enveloppe protectrice qu'elle se donne.

[1]) « Die Predigt soll massvoll zurücktreten. » — Pia desideria du P. Mosel de Hetzdorf. («Die Hochkirche», 1re année).

[2]) *R. Otto:* Aufsätze das Numinose betreffend. 1923, N° 20. Schweizender Dienst, p. 171.

[3]) «Christengemeinschaft».

[4]) *E. Linderholm:* Neues Evangelienbuch, deutsch von Th. Reissinger, mit Geleitwort von R. Otto, 1924.

A un certain moment de son évolution, elle commence à résister à la contrainte qui la gêne, et elle cherche à s'en débarrasser, dès que les formes se pétrifient. Cette idée hégélienne d'une évolution immanente à toutes les créations spirituelles, s'applique sans peine aux phénomènes de la vie cultuelle. Dans le domaine que nous étudions, le flux et le reflux de la poussée vitale se manifestent dans le conflit permanent du *spiritualisme* et du *matérialisme* cultuels, dans l'alternance desquels on observe tantôt la prépondérance de l'un, tantôt la victoire de l'autre. Nous y discernons le rythme de deux lois: l'une déterminée par M. *Rendtorff* [1]) et nommée par lui la *loi de la succession héréditaire,* l'autre qui me semble être son corollaire et que j'appellerai la *loi de l'émancipation liturgique*. Voici en quoi consiste la *première*. On pourrait l'expliquer par cette comparaison tirée d'une pièce moderne [2]): «Voyez ces trois boutons, ils étaient nécessaires sur les habits d'autrefois pour retrousser les parements. Maintenant ils ne servent plus à rien. Mais ils subsistent, ils persistent, ils s'entêtent.» C'est une *première forme* de l'inertie héréditaire. De même, dans le culte, le rite, la formule, le geste demeurent, sans plus répondre à aucun besoin religieux, ni à aucune nécessité logique, et ainsi l'objectivité matérielle refoule la religiosité subjective. Qu'on prenne, par exemple, dans la messe la prière dite après la consécration (rubr. XXX) «per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, etc...» «Ces dons» ne peuvent pas être le corps et le sang du Christ qui, à ce moment, se trouvent encore sur l'autel; il s'agissait primitivement d'oblations de graines, d'huile, de fruits et de vin qui, dans l'ancienne Eglise, étaient disposées sur l'autel pour y être consacrées. Quoique dénuée de tout sens, l'antique prière de consécration a été maintenue. Ou bien, dans le culte protestant, il se trouve que deux prières, autrefois séparées par un cantique, soient reliées par cette formule absurde qui masque à peine un hiatus évident: «Que le Seigneur soit avec nous, continuons à prier ainsi». — Il y a encore une *autre forme* de la succession héréditaire. Là, il ne s'agit plus de reliques d'un autre âge liturgique demeurées sans raison d'être au milieu d'un culte moderne, mais de formes empruntées à une couche liturgique hétérogène. J'emprunte à M. Rendtorff une comparaison tirée de l'histoire naturelle: De même que certains mollusques qui se sentent incapables de donner par eux-mêmes une écaille à leur fluidité, se réfugient dans une conque abandonnée et s'y installent, ainsi certaines religions qui

---

[1]) *Rendtorff:* Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge. 1914.

[2]) *Brieux:* L'enfant. Acte I.

dans leur outillage primitif, manquent de forces constructives, d'instincts et de formations cultuels, sauvegardent leur vie interne en l'insérant dans des enveloppes étrangères que leur offrent le passé ou le monde ambiant [1]). *Exemples:* Le Deutéronome et le code lévitique ont canonisé plus d'un rite cananéen. Puis, ce furent le Temple et la Synagogue d'une part, de l'autre la crypte du Mystère hellénistique qui prêtèrent leurs matériaux pour servir à l'édification cultuelle de l'Eglise naissante. On en trouve, aujourd'hui encore, les traces dans les messes orientale ou catholique. Le culte luthérien obéit également à la loi de la succession en empruntant à la messe le cadre où trouvèrent place les institutions nouvelles de la Réforme. Ce sont ces combinaisons inadéquates que M. Spengler [2]) appelle des « pseudomorphoses », et que J. M. d'Hérédia, dans le sonnet intitulé « la Source », appelle « le geste héréditaire ». La pensée religieuse peut s'être nettement détachée du rite, la forme liturgique qui reproduit la conception périmée, demeure. Il en résulte un contraste fâcheux entre l'état de conscience subjectif et l'objectivité phénoménale. Ainsi opère la loi de la succession héréditaire.

La loi de l'émancipation liturgique nous explique l'aspect opposé de l'évolution cultuelle: Ne voulant pas semer à tous les vents ses données abstraites, l'esprit religieux se donne, comme nous venons de le voir, un écrin protecteur dans la forme cultuelle. Mais, d'autre part, craignant que ses richesses spirituelles ne soient immobilisées par l'enveloppe sacrée où il les a enfermées, il s'efforce de se libérer de cette funeste étreinte. Il fuit la forme cultuelle. Il secoue le joug des cérémonies. Il dédaigne l'« objet excitatif ». Il jette au loin le sel ayant perdu sa saveur. Alors, le culte se fait spiritualiste, mystique, abstrait, comme celui de l'Islam ou celui des Puritains. — L'histoire du culte démontre l'action et l'effet de cette loi de l'émancipation: L'histoire de l'Eglise d'Orient des huit premiers siècles nous donne le spectacle de la lutte ininterrompue que soutint l'esprit du christianisme originaire contre le ritualisme qui l'opprimait, contre la carapace dans laquelle la magie sacramentaire ou la superstition païenne, introduits subrepticement dans le sanctuaire chrétien, tentaient de l'étouffer. Afin de s'en affranchir, l'esprit eut recours à des formations religieuses moins grossières, à la mystique johannique, à la spéculation gnostique, à la théosophie d'Origène, à la philosophie néoplatonicienne, aux abstractions de l'Aréopagite, bref à tous les

[1]) *Gœthe:* Faust I. Acte I:
« Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
drängt immer fremd und fremder Stoff sich an ».

[2]) *Spengler:* Untergang des Abendlandes, II, p. 227 s.

systèmes spiritualistes qui, au cours des siècles, se succédèrent. Il s'insurgea encore sous les empereurs iconoclastes de Byzance contre l'idolâtrie d'un monachisme barbare et contre la théurgie d'un clergé ambitieux. Plus tard, ce fut le spiritualisme des grands mystiques qui, dédaignant toutes les images, se détourna de l'objectivisme cultuel. Mais c'est dans la Réforme de Zwingle et de Calvin que la religion subjective et personnelle s'éleva avec le plus de logique et d'énergie contre le fétischisme populaire de l'Eglise d'alors. La tempête iconoclaste de Zurich eut une portée bien plus étendue que les troubles de Wittenberg qui avaient été si vite apaisés par les 8 sermons que Luther, en 1522, leur consacra pendant la semaine du dimanche Invocavit. Et qu'on se rappelle la campagne intransigeante que mena Calvin contre l'adoration des reliques qu'il abhorrait comme étant une déification de choses créées, souillant la majesté du Dieu unique et vivant. — Examinons maintenant comment l'antagonisme des deux lois liturgiques que nous venons de définir, se manifeste dans le *mouvement cultuel de notre époque:*

Aux deux pôles du monde chrétien, on voit, ici, le *puritanisme réformé,* là, le *formalisme des Eglises orthodoxes d'Orient,* également ébranlés, obéir à des impulsions convergentes. L'Eglise réformée croit ne plus pouvoir se contenter du culte abstrait, incolore, iconoclaste qui faisait son originalité et sa fierté et qui, dès son origine, répondait si bien au tempérament et à la pensée théologique de ses protagonistes: Zwingle, Calvin, Cromwell, Milton, Carlyle. Dans les Eglises d'Orient, on remarque un fléchissement dans le sens inverse. « Notre Eglise, me dit un jour l'un des hauts dignitaires de l'Eglise roumaine, s'est momifiée dans les splendeurs de sa liturgie. Il faut que l'Esprit de l'Evangile répande son souffle vivifiant sur l'ossuaire de toute la maison d'Israël! » Dans l'Eglise réformée, où l'on n'avait plus d'autel proprement dit, on célèbre maintenant (c'est de l'Eglise S. Jean de Lausanne que nous parlons) une « liturgie chrétienne » dont la première partie est intitulée: « Missa catechumenorum (Proanaphora) », la seconde: « Missa fidelium (Anaphora) ». L'Eglise d'Orient, par contre, qui avait abandonné la chaire, se souvient que le plus magnifique prédicateur de la chrétienté fut un patriarche de Constantinople. Sa voix d'or venait à peine de se taire que la prédication avait été étouffée. Maintenant, après 1500 ans, la Parole de Dieu demande à sortir de la tombe, dans laquelle la théologie mystagogique et la théurgie sacramentaire de l'Orient l'avaient ensevelie. Du côté réformé, le spiritualisme aspire à l'objectivité des formes traditionnelles selon la loi de la succession héréditaire. Du côté oriental, la subjectivité de l'esprit chrétien s'efforce, au moyen

de la Parole, de se libérer de l'empire des phénomènes cultuels selon la loi de l'émancipation liturgique.

Le mouvement cultuel tendant à une nouvelle synthèse de la spiritualité subjective et de l'objectivité phénoménale s'est propagé non seulement aux ailes, mais aussi au *centre* du front chrétien. Dans l'*Eglise luthérienne d'Allemagne* on constate également les deux courants, l'un obéissant à une orientation ritualiste, l'autre à une tendance spiritualiste. Dans la *Haute-Eglise prussienne,* récemment fondée, ce qui pousse les initiateurs à reconstituer, au moyen de rites impressionants et de formes archaïques, la messe allemande, ce n'est pas seulement le besoin de s'affranchir, par l'adoration, de données immuables, du relativisme et du subjectivisme de la théologie moderne, de la sensiblerie piétiste et de l'éréthisme évangélisateur des sectaires, mais aussi le désir de communiquer au service divin une nouvelle beauté et une solennité matérielle plus saisissante. — M. *F. Heiler,* l'auteur bien connu d'un ouvrage considérable sur « La Prière », organise à Marbourg les cultes du « Michelchen », services latéraux qui ne répondent encore qu'imparfaitement à l'idéal liturgique de leur inspirateur. Enthousiaste des formes cultuelles de l'ancienne Eglise et du luthéranisme primitif, M. Heiler envisage un culte eucharistique qui serait la synthèse des aspirations cultuelles catholiques et protestantes, espèce de messe évangélique se rapprochant du culte célébré par les vieux-catholiques, ou par la communauté « catholique-apostolique » (« irvingienne »), ou par la nouvelle Haute-Eglise allemande [1]). — De même, le culte instauré par le pasteur *Rittelmeyer* de Stuttgart [2]), ne cherche pas à provoquer l'adoration désirée par des moyens purement spirituels. Insérée dans le vénérable cadre de la messe, c.-à-d. affectant une tendance sacramentelle, cette cérémonie fait usage de cierges, d'encens, de vêtements sacerdotaux. La pratique cultuelle est étayée par une théorie philosophique, un symbolisme réaliste se rapprochant du parallélisme psycho-physique de Spinoza, de la théorie de l'identité de Schelling, du naturalisme transfiguré de Novalis et surtout du monisme esthétique de Gœthe. M. Rittelmeyer espère que sa réforme cultuelle produira une meilleure compréhension de l'unité de la nature et de l'esprit et qu'elle aboutira à un culte dans lequel une action spirituelle transformera le monde terrestre jusqu'à en faire le corps du Christ-pneuma; ce culte permettra de voir la nature pénétrée de l'esprit et l'esprit organisant la nature sans que les droits souverains de celui-ci en soient amoindris. Il s'agit de concrétiser les

---

[1]) cf. *Fr. Heiler:* Katholischer u. evang. Gottesd. 1921 p. 44 s.

[2]) « Menschenweihe = Handlung. »

choses spirituelles et de spiritualiser les données sensibles [1]). Il est clair que la seule parole et la pensée abstraite sont incapables de réaliser cet idéal cultuel [2]). Ce culte nous révèle également la tendance de notre temps à réintroduire l'objectivité matérielle dans l'abstraction idéaliste du culte protestant. Gottfried Keller, le grand romancier suisse, s'est cruellement moqué de ce revirement [3]).

Un autre mouvement moderne, plus ecclésiastique que celui que nous venons d'indiquer, et également d'origine luthérienne, obéit à la même tendance. Il est inspiré par la Revue fondée, il y a 30 ans, par MM. *Spitta* et *Smend* [4]). Ce mouvement a exercé une influence considérable en Allemagne, en Alsace et en Suisse alémanique. Il vise, à ce qu'il nous semble, à trois buts: Il recommande l'observance d'un style cultuel. Il veut ensuite, par l'art et surtout par l'office de la musique, donner un rayonnement de beauté au traditionnel « culte parlé » [5]). Enfin, il se propose, pour atteindre ce but, de faire valoir les riches matériaux liturgiques qu'un passé classique et glorieux a légués à la génération actuelle. Cette dernière intention nous fait clairement voir l'action qu'exerce la loi de la succession liturgique, action tempérée, il est vrai, car les réalisations cultuelles de cette école, n'aboutissent pas à une « pseudomorphose » peu sincère et contraire à l'Evangile. Mais ne se perdent-elles pas parfois dans des raffinements archéologiques et dans une esthétique impopulaire? Certes, ce mouvement ne doit pas être qualifié d'antispiritualiste, mais il s'oriente nettement vers une objectivité cultuelle plus plastique.

D'autre part, la loi de l'*émancipation liturgique* agit, de nos temps aussi, dans les milieux luthériens. Il faut citer, une fois encore, le culte préconisé par M. *R. Otto*. Ce culte tend également et avant tout à l'adoration. Mais le but religieux en détermine aussi les moyens phénoménaux, dans le sens négatif, il est vrai. L'adoration s'y accomplit au moyen non d'un enrichissement, mais d'un appau-

---

[1]) «Versinnlichung des Heiligen, Heiligung des Sinnlichen». *Niebergall,* Christl. Welt, 1924, N° 40/41.

[2]) v. Christl. Welt, 1923, N° 18/19.

[3]) *Gottfried Keller:* Das verlorene Lachen. (Leute von Seldwyla, II), éd. Hertz, p. 297: « Depuis 3 siècles, l'Eglise s'était crue assez forte pour mépriser toute parure extérieure, afin d'adorer avec d'autant plus d'intensité l'image spirituelle de la rédemption historique. Maintenant que les âpres courants de l'époque ont balayé celle-ci, l'ornementation s'impose à nouveau, afin d'enguirlander le tabernacle qui renferme l'incertain. »

[4]) « Monatsschrift für Gottesdienst und Kunst ». (MGK).

[5]) Par cette abréviation nous entendrons un culte, où la parole — liturgie parlée et prédication — joue un rôle prépondérant = « Wortgottesdienst ».

rissement voulu des formes cultuelles. Le silence et le vide sont le ymbole et l'enveloppe de sentiments métaphysiques, l'absence de rites t de gestes, d'ornements et de manifestations artistiques commuiquant à ce culte un état d'âme spiritualiste et mystique [1]). La forme ransitive du verbe croire semble y être transformée en une forme ntransitive.

Dans l'*Eglise catholique* elle-même, on observe deux attitudes lifférentes à l'égard des phénomènes objectifs du culte. Il y a d'abord n mouvement que certains auteurs catholiques eux-mêmes appellent a « basse dévotion », une soi-disant mystique cultuelle qui s'embrase u contact de symboles matériels, un culte d'objets sacrés qui, s'adresant aux instincts sensuels des masses, jette les âmes dans les états l'allégresse ou de pamoison, les plonge dans une atmosphère crépusculaire ou les anesthésie par des parfums sacramentels. Favorisé surout par la *Compagnie de Jésus,* ce matérialisme cultuel se concentre lans l'adoration du S. Sacrement, du Sacré-Cœur, des cinq plaies; 'attarde aux stations, se sert du rosaire, se déploie dans des cérémonies où abondent le luminaire et les fleurs artificielles; il cherche son idéal artistique dans le « style jésuite » du 17e et du 18e siècles que l'on a désigné comme « un art démagogique qui irrite les nerfs » [2]); il a inventé l'industrie pieuse des « mois », tandis que es « temps » de l'année ecclésiastique tombent en oubli. Ces « dévoions de second ou de troisième plan » qui « comme des lianes et des vignes sans raisin escaladent l'autel et la croix » [3]), ont provoqué une réaction salutaire de la part des défenseurs de la Liturgie authentique et officielle. — Plus encore: quoique, depuis la fixation définitive du Missel romain par le pape Urbain VIII en 1634, les normes de la Liturgie catholique [4]) semblaient aussi solides que les piliers du monde, on remarque, même en ce qui concerne la messe, une tentative d'émancipation liturgique. Il y a, en Allemagne, en Autriche, en Suisse, depuis 1867 déjà, le mouvement des Sociétés de Ste Cécile qui s'efforcent de réformer le style de la musique ecclésiastique. Elles entendent assurer

---

[1]) *R. Will:* Le culte mystique, Strasbourg, Istra, 1924, p. 38 ss.

[2]) *Muther:* Geschichte der Malerei, II, p. 244.

[3]) *Dom M. Festugière:* La Liturgie catholique. Revue de Philosophie, 1913, p. 776.

[4]) La Liturgie! par ce terme, écrit avec une majuscule, le catholicisme comprend le culte que célèbre l'Eglise en tant que societas supranaturalis de la Nouvelle Alliance et comme mandataire du Christ, le liturge du N. T. Dans sa Liturgie, l'Eglise reprend et continue les fonctions sacerdotales du rédempteur. Cf. *Caronti O. S. B.:* Per una definizione della Liturgia. Rivista lit. mensile, 8, 1921, p. 4-16.

à celle-ci une intériorisation religieuse en remontant à l'art sévère de Palestrina et en éliminant du sanctuaire les formes mouvementées d'inspiration profane que la musique d'opéra du 18e et du 19e siècles y fit pénétrer. Un mouvement analogue fut inspiré en France, au milieu du siècle passé, par Dom Guéranger et par les Bénédictins de Solesmes. Il avait pour but de reconstituer, comme le seul chant véritablement conforme à l'esprit de la Liturgie catholique, l'antique chant grégorien qui revêt la pauvreté extérieure du Christ pour y abriter les richesses de son esprit. Le rétablissement des mélodies grégoriennes fut ratifié par Pie X lui-même [1]). — On constate enfin, de nos jours même, dans le catholicisme, un mouvement cultuel que l'on pourrait qualifier de spiritualisation liturgique. L'initiative en part de l'ordre des *Bénédictins,* avant tout des abbayes de Maria-Laach et de Beuron en Allemagne, de Maredsous en Belgique, de Montserrat en Espagne. Il y a une tentative analogue parmi le clergé diocésain d'Utrecht [2]). Ces mouvements veulent être un apostolat, de nature ni ésotérique ni exotérique, ni purement esthétique ni particulière à quelque congrégation [3]).

c) Le mouvement cultuel de notre époque comporte une *troisième tendance* rénovatrice qui concerne la *nature sociale* du culte. Il est incontestable que l'individualisme moderne a miné le sentiment de subordination qu'éprouvait autrefois le fidèle à l'endroit de la collectivité religieuse. Le culte étant l'une des expression les plus marquées du moi collectif d'une société religieuse, il est naturel qu'il soit frappé d'impopularité, dès que la volonté des fidèles de vivre leur propre vie, n'est pas contrebalancée par un esprit de solidarité ecclésiastique, tel que le cultive par exemple le catholicisme. Si, de nos jours, le culte protestant est abandonné par les foules, il doit en partie cette disgrâce à l'individualisme que la Réforme elle-même a favorisé en engageant chaque croyant à fonder sa religion sur une expérience personnelle. — Mais il y a plus: A l'intérieur même de l'enceinte ecclésiastique,

[1]) Par un Motu proprio du 22 novembre 1903 et par le décret de la Congrégation des rites du 8 janvier 1904. La réintroduction de ce vénérable chant eut lieu dans une messe solennelle célébrée par le Pontife le 11 avril 1904. « Une composition de musique est d'autant plus sacrée et liturgique que, par l'allure, l'inspiration et le goût, elle se rapproche davantage de la mélodie grégorienne. » (Instruction de Pie X sur la musique religieuse, p. 92.)

[2]) *R. Günther:* Die liturgische Bewegung in der kath. Kirche. Monatsschrift f. Gottesd. u. K., 1923, N° 6-8.

[3]) *A. G'sell* O. S. B.: Der liturgische Kursus in Maria-Laach, 1921. Bened. M. Schr., 3.

ne *antinomie sociologique,* inhérente à l'essence même du culte, ppose la piété individuelle du sujet — j'entends la piété réelle et sin-ère — à l'objectivité de la religion grégaire. — Le *mouvement cultuel e notre époque* s'applique à réduire aussi cette discordance d'ordre eligieux et de caractère sociologique. Comme elle est intimement ée aux deux autres que nous avons signalées plus haut, à celle qui e rapporte à la relation proprement religieuse, ainsi qu'à celle qui oncerne le rapport du sujet et de l'objet phénoménal, il n'est pas connant de voir la réaction contre cette troisième antinomie fonda-entale s'unir aux tentatives de rénovation cultuelle que nous avons éjà mentionnées. C'est, du *côté protestant,* avant tout le rôle socio-gique de la *prédication* qui est vivement discuté. La prédication est-le le témoignage personnel de la piété subjective d'un seul ou la guration de la conscience collective de la communauté? Partout, où on ressent le besoin de l'adoration et où, d'autre part, on réclame uelque représentation phénoménale de la divinité, il y a tendance refouler la parole, la parole en tant que message subjectif: Le culte e la Haute-Eglise prussienne n'admet plus la prédication que dans ne mesure restreinte. M. Rittelmeyer la conserve dans certains e ses cultes, mais il nous semble que la prédication ne s'y incorpore as organiquement, le service sacramentel primant le service de la arole. Dans le culte que préconise M. Otto, l'annonce de la Parole e joue qu'un rôle préparatoire par rapport au Mystère. — A cette endance pratique vint s'ajouter la *discussion scientifique.* M. Smend , d'une part, délimité les fonctions homilétiques dans lesquelles peut affirmer l'individualité du prédicateur et les fonctions liturgiques ans lesquelles se reflète l'unité extérieure de la communauté cul-uelle [1]). D'autre part, il a subtilement défini l'ambiguïté du sermon ui-même comme discours cultuel et comme témoignage personnel, 'est-à-dire comme figuration objective de la conscience collective et omme expression d'une expérience subjective et individuelle [2]). Dans on étude très incisive sur « le problème sociologique du protestan-sme » [3]), M. *Ch. Hauter* a démontré quel était, au point de vue socio-gique, le problème angoissant du culte protestant: « Premièrement e protestantisme, par son principe et par son culte, tend à la constitu-on de la piété individuelle et au refoulement, voire à la destruction

---

[1]) *J. Smend:* Zur Frage der Kultusrede. Festgabe für Holtzmann, 902.

[2]) *J. Smend:* Der evangelische Gottesdienst, 1904, p. 21 ss.

[3]) Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1922, N° 6; 923, N° 1.

de la religion grégaire; secondement, cette religion grégaire est largement installée dans les Eglises protestantes, elle leur sert de fondement et contrebalance effectivement les tendances individualistes, sans faire pour cela une œuvre positive. Il en résulte que le protestantisme en tant qu'idéal lutte contre le protestantisme en tant qu'Eglise. » Et voici, selon M. Hauter, le but à viser: « Le protestantisme est à la recherche d'une religion qui puisse être à la fois objective et subjective. Cette vie doit être commune à tous, donc au-dessus des individus, et elle doit être une vérité et une expérience des plus intimes, donc dans les âmes individuelles ». L'auteur, en guise de conclusion, nous fait entrevoir « une société nouvelle qui ne sera ni grégaire, ni sectaire... et qui ne sera pas non plus une synthèse de la société individuelle et de la société collective », mais il doit reconnaître que « nous ne possédons encore aucun terme pour la caractériser ». Enfin, M. *F. Ménégoz,* dont *M. Heiler*[1]) cite l'opinion sur le culte protestant, en ressent également la situation affligeante, et c'est, dans l'antithèse phénoménologique, celle d'ordre sociologique qui le préoccupe, lui aussi: « Ce qui rend la condition du culte protestant si tragique, c'est sa sincérité radicale. C'est elle qui l'oblige à contester le caractère « mystérique » et la vertu magique du symbole religieux... La conscience religieuse du protestantisme moderne n'admet une rencontre de l'homme et de Dieu que dans les profondeurs de la vie spirituelle de la personnalité. En conséquence, le culte « spirituel » évangélique accorde une place trop large à la piété créatrice, personnelle, prophétique..., ce qui suppose que chaque prédicateur soit une personnalité prophétique d'une puissance extraordinaire...; ordinairement cette place reste pourtant inoccupée, d'où l'impression de sécheresse qui se dégage si souvent du culte protestant. Mais lorsque cette place est réellement occupée... par des messagers de la parole... inspirés, alors l'impression évoquée par le culte protestant est très grande. Alors la puissance divine saisit d'une manière immédiate la communauté qui se recueille et qui prie. Ce qui communique donc au culte protestant une force suggestive incomparable est aussi la raison de son impuissance habituelle. »

Le problème sociologique du culte est bien moins brûlant dans le *catholicisme.* On peut pourtant discerner là aussi un mouvement tendant à faire converger l'objectivité de l'action sacrée et la subjectivité de la piété individuelle. Nous avons déjà cité l'initiative spiritualiste partant des *abbayes bénédictines.* Ce mouvement comporte une vaste entreprise d'initiation cultuelle. On s'efforce d'augmente

[1]) *F. Heiler:* Das Gebet, 1921[4], p. 477.

armi les fidèles la compréhension intime de la Liturgie, de chaque cte qu'elle renferme, de chaque parole qu'elle entend transmettre à a conscience chrétienne, de chaque symbole qu'elle présente aux sens t à l'esprit; on approfondit par des « Semaines liturgiques », par des onférences et par des publications l'intelligence de la messe; on en ait ressortir le caractère mystique à côté de sa signification sacrifi-ielle. Tous ces éclaircissements ne visent d'autres fins que d'infuser outes les velléités de piété individuelle dans un sentiment de large ommunion liturgique et de constituer le Corpus Christi mysticum [1]).

2. Le problème.

Le mouvement cultuel dont nous sommes les témoins, nous évèle un triple effort tendant à surmonter les trois antinomies nhérentes à l'essence du culte; celle-ci n'ont, d'ailleurs, dans aucun ulte du monde, pu jamais être ramenées à une synthèse à la fois upérieure et concrète et, même dans les solutions les plus classiques lu christianisme, leur tension a tout au plus pu être changée en n rythme toujours insuffisant. Ces trois antinomies que nous dis-ernons au fond du problème cultuel, nous permettent d'en déterminer es *trois faces:*

Dans ses fonctions cultuelles, le sujet religieux est mis en apport avec trois puissances objectives. La puissance objective qui e sollicite et qui l'attire, est d'abord de nature purement *religieuse,* uis de caractère *phénoménal,* enfin de complexité *sociale.* Elle est ituée en *Dieu,* dans l'*« objet excitatif »,* et dans la *collectivité reli-ieuse.* Nous nous proposons donc d'analyser, dans les 3 parties de notre ouvrage: le *caractère religieux* du culte, son *aspect phénoménal* t son *rôle social.*

Spécifions. Nous trouvons à la base de chaque culte le sentiment eligieux qui, obéissant à une impulsion divine, aspire à un contact vec le divin: Dieu en face de l'âme, l'âme en face de Dieu. Qu'il ous soit permis de représenter notre pensée d'une façon graphique. Nous décrirons cette relation religieuse par une simple ligne reliant D t A, Dieu et l'âme. Les deux flèches désignent, celle allant de D à A: l'impulsion divine ou, si l'on préfère, l'expérience religieuse

---

[1]) *R. Guardini:* Vom Geist der Liturgie, 1921 [6.7]., p. 30 : «Einfügen seiner selbst in das liturgische Gemeinschaftsleben».

de l'âme; celle allant de A à D: l'aspiration humaine ou le dési religieux de l'âme. Cela constitue le *caractère religieux* du culte.

Fig. 1.

Nous observons ensuite dans chaque culte une piété en quelqu sorte dérivée, détournée, indirecte qui, pour établir un échange entr l'âme et Dieu, se sert de phénomènes intermédiaires, de ce qu'Origèn appelait: σύμβολα παραστατικά [1]), de phénomènes *matériels* (objets images), de phénomènes *spirituels* (paroles, arts) de phénomènes *actuel* (gestes, rites). L'âme religieuse se trouve placée en face d'une objec tivité excitative. Pour représenter cette relation nous tracerons cett

Fig. 2.

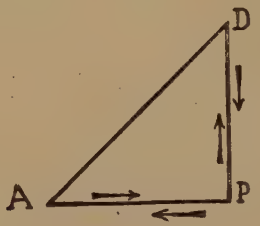


figure géométrique, A, l'âme, est reliée à D, Dieu, par les lignes D P (phénomène) et AP. La flèche allant dans la direction DP, désign l'action divine se servant du phénomène, par exemple: le sacrement la parole. La flèche allant dans la direction AP, indique l'actio humaine passant par le phénomène, par exemple: la prière, le sacrifice la prédication. C'est l'*aspect phénoménal* du culte.

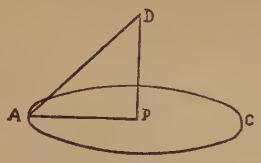
Enfin, nous constatons dans chaque culte une piété accumulée additionnée, collective, grégaire. Une même expérience ou les même aspirations rapprochent les croyants les uns des autres et les unissen en une communauté d'adoration ou d'édification. L'âme individuell se trouve en face de la collectivité religieuse. Le graphique repro

---

[1]) *Harnack:* Dogmengeschichte, II [3], p. 423.

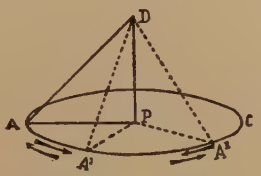
sant cette relation, tout en renfermant les deux précédentes, com-te donc trois dimensions et se présente ainsi (fig. 3):

Fig. 3.



Le cercle: C (collectivité) réunit au culte les différentes âmes A' A", etc. (fig. 4).

Fig. 4.



Les flèches indiquent que les énergies vitales partant d'A, ne nt pas seulement dans la direction de P et de D, mais aussi d'A A' et réciproquement, ou bien d'A' à A" et ainsi de suite. Les pulsions partant de D et allant soit directement à A (fig. 1: DA), t par la voie indirecte (fig. 2: D P A) se communiqueront égale-nt à A', à A" par l'intermédiaire de tous les A de la circonférence C.

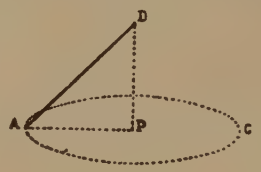
Cherchant une *définition du culte* qui réunisse tous les éléments notre analyse psychologique, nous disons: *Le culte est l'expression xpériences et d'aspirations religieuses individuelles qui se déploient r l'organe de phénomènes intermédiaires et s'augmentent en s'unis-nt à celles de la collectivité religieuse.*

Cette définition d'ordre *psychologique* peut être complétée par e autre tenant compte de la synthèse *historique* des trois éléments culte. Alors, prenant notre point de départ de l'élément sociolo-que, nous disons: *Le culte, figuration de la conscience d'une société igieuse, accentue et approfondit les aspirations et les expériences llectives au moyen d'intermédiaires phénoménaux et les spécifie les transmettant aux âmes individuelles.*

Afin de bien saisir les traits particuliers des trois aspects du lte, nous emploierons la *méthode discursive*, c'est-à-dire que nous traiterons, l'un après l'autre, le caractère religieux, l'aspect phéno-énal et le rôle social, quoique, dans la réalité, on ait l'habitude de nsidérer le problème d'une façon intuitive, en en embrassant d'un ul regard les trois aspects. Nous ne renoncerons d'ailleurs pas à

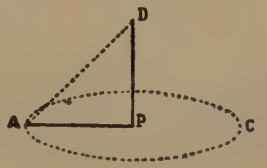
cette manière de voir intuitive, même en analysant séparément trois caractères que nous avons mentionnés. Donnons un exem de cette représentation combinée: Dans notre première partie, n établirons que le but religieux du culte est la communion avec Di Mais en le constatant, nous n'oublierons pas que cette communi n'est pas seulement le résultat d'une aspiration spontanée ou d'u expérience directe, mais que, comme communion cultuelle, elle sert d'un véhicule ou d'un symbole intermédiaire, d'un objet, d'u parole, d'un acte. Ainsi la communion de laquelle nous traiterons, sera pas simplement la communion mystique, mais la communi spécifiquement cultuelle, la communion indirecte, la communion voie phénoménale. D'autre part, nous nous rappellerons que ce f en premier lieu religieux et phénoménal, n'entre pas seulement ligne de compte comme expérience individuelle, mais comme ex rience d'une communauté religieuse. Essayons encore de don une interprétation figurée de la méthode à suivre: Alors s'il question du caractère religieux, c'est la ligne D A (fig. 5) sur laqu nous appuierons, tout en ayant devant notre esprit la construct complémentaire du culte, indiquée par des lignes pointillées.

Fig. 5.



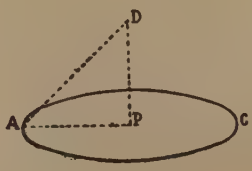
Quand nous apprécierons le côté phénoménal du culte, c l'angle A P D que nous soulignerons (fig. 6).

Fig. 6.



Et pour l'aspect social, nous ferons ressortir la circonférence (fig. 7).

Fig. 7.



Il est évident que cette appréhension intuitive sera particulièrement difficile à réaliser dans *notre première partie*. Nous ne perdrons nc pas de vue que, dans cette partie qui aura pour objet *le caractère ligieux du culte*, il ne s'agit pas d'un raccourci de philosophie ligieuse, mais d'une étude de philosophie religieuse du culte.

Voici le *plan* que nous avons adopté pour cette première partie. ans un *Livre premier* nous chercherons à définir *l'essence religieuse* culte, c'est-à-dire son *fondement* religieux et son *but* religieux. ous désignerons comme fondement la *conscience religieuse* sujet, et par sujet nous entendrons, une fois pour toutes, sujet à la fois individuel et collectif. Dans cet ordre d'idées, problème paradoxal devra nous préoccuper: L'histoire des ligions ne nous révèle-t-elle pas des cultes areligieux, et ne peut-il avoir, en principe, un culte auquel manquerait ou bien le fondement, bien le but religieux? C'est en particulier le caractère de la *magie* 'il s'agit d'élucider. Est-elle un facteur religieux? Si non, n'est-elle s quand même un facteur cultuel? Enfin, à côté de cultes areligieux, nous faudra caractériser certains types de « cultes » irreligieux.

Nous établirons, comme *but* religieux du culte, la communion sujet avec Dieu, ou ce que nous appellerons dorénavant, par réviation: la *communion divine*. C'est ici que nous verrons apparaître l'antinomie foncière qui oppose la subjectivité religieuse à bjectivité religieuse. Elle affecte tout naturellement aussi la figution cultuelle de la religion, et il est un fait que le culte, quand ême il reposerait sur de solides assises religieuses, n'aboutit jamais la réalisation complète de ses fins, à l'entière effectivité de la mmunion divine.

C'est ce qui nous explique la variété des *formes religieuses* que vêt le culte pour aboutir à ses fins. Nous distinguerons, dans le *vre deuxième*, à l'aide de l'histoire des religions, trois *types ltuels* tendant à la communion divine: le *Sacrifice*, le *Mystère*, la *ière*.

L'impossibilité d'atteindre d'une manière parfaite le but cultuel conditionne pas seulement la variété des types historiques du culte, ais aussi une différence d'ordre psychologique. Nous constaterons ns le *Livre troisième* que le sujet peut observer dans le culte deux *itudes religieuses*, celle qui se concentre dans l'*adoration* et celle i tend à l'*édification*. Est-il possible de les associer l'une à l'autre?

Dans le *Livre quatrième*, nous donnerons nos conclusions. Ayant nstaté l'inconsistance fréquente de la base religieuse du culte. naccessibilité de ses fins religieuses, la divergence de ses types

religieux, l'inconciliabilité de ses attitudes religieuses, n'aboutiron nous pas à une négation décourageante?

Il nous semble pourtant qu'une *synthèse idéale* n'est pas in possible. Nous essaierons de réunir tous les traits positifs que l'étu de l'histoire du culte et la psychologie religieuse auront pu no offrir et nous proposerons non une solution définitive — car le pr blème du culte demeure insoluble —, mais une solution ayant quelq chance d'ouvrir, dans les circonstances actuelles, les voies conduisa à un plan plus élevé de la vie cultuelle.

PREMIÈRE PARTIE

LE CARACTÈRE RELIGIEUX DU CULTE

LIVRE PREMIER

L'ESSENCE RELIGIEUSE DU CULTE.

A. Le fondement religieux.

I. Religion et Culte.

A première vue, il peut sembler que toute religion intime soit contraire à un déploiement cultuel et que le culte, s'incarnant exclusivement dans les formes phénoménales et sociales, soit a priori séparé de l'élément religieux; si tel était le cas, celui-ci serait tout au plus un prétexte du culte, mais non son fondement organique, sa substance constitutive ou son âme inspiratrice. Cette illusion est l'effet d'une erreur plus profonde. En vérité, l'on croit devoir opposer le sentiment religieux qui est à la base du culte, à son aspect phénoménal et social, celui-là étant considéré comme la *valeur interne, spirituelle,* celui-ci comme la *forme concrète et matérielle.* En opposant ainsi l'enveloppe à son contenu, l'on est facilement porté à juger la première comme un facteur subordonné. Rien n'est plus faux: Car si le sentiment religieux est incontestablement un élément essentiel du culte, la configuration sociale à laquelle se rattache la nécessité de véhicules concrets, est assurément un élément constitutif de la religion elle-même. Il est vrai que ce côté « extérieur » risque, en se cristallisant, de faire dépérir la vie religieuse qu'il enveloppe. Mais ce danger même prouve, combien intimement sont fusionnées la spiritualité abstraite et la phénoménalité de la religion. Au lieu d'opposer l'un à l'autre, l'essence interne et l'aspect extérieur de la religion, en représentant la première comme la religion par excellence et le second comme le culte proprement dit, nous préférons distinguer un *côté subjectif* et un *côté objectif* [1]) du fait religieux. C'est dans l'influence

[1]) Il est bien entendu que, dans cet ordre d'idées et dans tout ce chapitre, le terme : « objectif » ne désignera pas l'objectivité transcenden-

que chacun de ces deux éléments exerce sur l'autre, que réside la religion dans son intégralité. La subjectivité religieuse, loin de s'opposer à l'objectivité phénoménale et sociale, la pénètre, l'anime la transfigure. Elle se flétrirait, si elle n'obéissait pas à une tendance innée de se manifester dans l'intérêt de la communauté religieuse par des rites et d'autres formes [1]). D'autre part, l'expression objective de la religion n'aurait aucune valeur, si elle n'était vivifiée par la subjectivité de la conscience religieuse. L'esprit de la religion n'agirait pas, s'il ne prenait corps dans une forme appropriée; et la forme se stériliserait, si elle n'était pas habitée par l'esprit. Cette interpénétration de l'inspiration et de la figuration religieuses nous démontre qu'on n'a pas le droit de reconnaître aucune priorité temporelle ni aucune supériorité causale soit à l'élément subjectif, soit à l'élément objectif. Nous aboutissons donc, par d'autres déductions au même résultat que M. *Ch. Hauter* [2]): « La fondation d'un culte et la fondation d'une religion sont une seule et même chose. » Nous dirons, en résumant notre pensée: *toute religion aspire à une forme cultuelle. Tout culte suppose un fondement et une inspiration religieux*

Il s'agit maintenant de suivre *l'élément religieux dans son épanouissement cultuel* en partant de son germe même, du *sentiment religieux*. Nous ne prétendons pas qu'il soit besoin d'une religion élevée, consciente d'elle-même et de haute spiritualité, pour constituer le caractère religieux d'un culte. Cette religion ne consisterait-elle qu'en de vagues aspirations ou en des craintes « numineuses », qu'elle réclamerait déjà une expression cultuelle. La religiosité dans laquelle nous prenons notre point de départ, est embryonnaire pour cette raison encore, que nous la voyons d'abord éclore dans l'âme individuelle. Notons cette opinion de W. James [3]): « C'est dans le sentiment individuel que réside l'essence même de la religion. » Le fondement religieux du culte nous apparaîtra donc avant tout comme étant de nature individuelle. Dans l'Epître aux Ephésiens [4]), il est fait allusion à l'apport individuel pour la constitution de la vie religieuse

---

tale, celle relative à l'objet divin de la croyance religieuse; mais nous réunissons dans ce terme les deux objectivités sensibles, concrètes avec lesquelles se rencontre la subjectivité religieuse, c'est-à-dire l'objectivité phénoménale et l'objectivité sociale réunies.

[1]) Nous n'avons pas ici à nous préoccuper du dogme et de la constitution ecclésiastique.

[2]) Revue d'Hist. et de philos. rel., 1922, p. 512.

[3]) *W. James :* Expérience religieuse. Trad. Abauzit, 1906, p. 420.

[4]) Eph. 4, 16.

le la communauté. L'édification du corps du Christ se fait de telle orte que, « solide assemblage, il tire son accroissement non seulement le son chef, mais aussi du concours qu'offrent les parties selon la orce mesurée à chacune d'elles ». Ici encore, nous ne prétendons as que cette religion individuelle soit déjà une religion personnelle. La contribution de l'individu peut être une croyance fondue dans elle de la tribu, de la nation, de l'Eglise. Mais quoi qu'il en soit, 'individu doit venir ajouter sa parcelle de religiosité à celles de ses coreligionnaires.

En quoi consiste cette contribution individuelle? Il existe au fond de l'âme un ensemble de sentiments, d'états d'âme, d'intuitions, de désirs, plus ou moins flottants et indécis. Leur intensité varie; la certitude qui s'en dégage, risque parfois de s'épuiser. Alors e sujet, désireux de condenser ces états inconsistants, a recours à l'objectivité des formes concrètes et sociales. Cette objectivité rend à la subjectivité religieuse le service de lui offrir une figuration de ses valeurs internes. Immédiatement celles-ci se clarifient; elles éliminent les éléments inadéquats qui, vu la fluidité de la vie sentimentale, ont pu facilement s'ajouter aux puissances proprement religieuses. Autrement dit: Le culte réunit les sentiments épars et transforme une religiosité indéfinie en une *conscience religieuse,* individuelle et collective. C'est cette conscience religieuse que le culte entend représenter et objectiver. On pourrait donc dire: *Le sentiment religieux appelle le culte; le culte crée la conscience religieuse.* Là encore, il est manifeste que ces deux puissances objective et subjective ont une origine simultanée et exercent, l'une sur l'autre, une action mutuelle.

Une fois constituée, la conscience religieuse devient le fondement solide du culte, et le culte continue à affermir la conscience religieuse. Mais en la concrétisant, le culte ne se contente pas de donner une forme intelligible à son contenu amorphe, aux représentations sans contours arrêtés, aux sentiments superficiels, aux pensées ébauchées; il en renouvelle aussi sans cesse les saintes émotions; il leur donne de la permanence et de l'intensité. Il élargit ainsi et approfondit la conscience religieuse en une *expérience religieuse.* Et voici comment il procède pour y arriver: Il y a, dans chaque religion, une donnée centrale — mythe, fait historique, idée dominante, dogme — de laquelle l'expérience religieuse tire sa vigueur. C'est cette donnée que ne cesse de représenter le culte, afin de faire revivre continuellement une expérience religieuse initiale qui est censée être particulièrement forte et féconde. Dans les mystères hellénistiques, c'est un mythe qui est représenté dans le culte, c'est le sort du Dieu, qui, par la figuration

rituelle, se renouvelle dans la personne du myste, afin que celui-ci fasse l'expérience des vertus rédemptrices du fait métaphysique. Chaque messe catholique prétend reproduire le fait historique du sacrifice de Golgotha qui est le fait central du salut chrétien. Chaque prédication protestante entend être l'écho de l'Evangile historique de Jésus sur les bords du lac de Génézareth. Et le culte piétiste, voulant provoquer la conversion des incroyants, ne cesse de proclamer ce dogme central et de dépeindre en couleurs très voyantes des exemples typiques de conversions.

Les fidèles se sentent ainsi placés dans la situation même, où leurs pères spirituels ont, d'une façon particulièrement puissante, vécu l'expérience qui est à l'origine et au centre de leur religion. Cette figuration cultuelle s'opère par l'image, sensible ou spirituelle, et par la suggestion de la croyance collective. Mais ces moyens ne nous intéressent pas pour le moment. Nous ne retenons que l'essentiel, à savoir que le sujet religieux voit les aspirations de son sentiment religieux, le contenu de sa conscience religieuse, les émotions de son expérience religieuse continuellement figurés en une objectivité cultuelle et, d'autre part, continuellement augmentés par elle. Comme figuration, le culte a pour base le fait religieux, et l'épanouissement du fait religieux a le culte pour fondement. C'est de ce croisement des données objectives et subjectives que naît une *piété cultuelle*.

Cette pénétration religieuse du culte ou, si l'on veut, ce déploiement cultuel de l'élément religieux, nous les voyons encore confirmés par la considération suivante: Nous avons constaté que, dans l'organisme de la piété cultuelle, les données objectives et les données subjectives naissent simultanément et s'entrepénètrent. Elles sont les éléments indissociables d'un fait unique qui y est figuré et grandi. Afin de désigner par un terme moyen la valeur qui constitue le substratum fondamental et essentiel des deux aspects, servons-nous de la notion de l'*Idée*, dans le sens platonicien. C'est l'Idée qui désigne le contenu subjectif et objectif de l'essence substantielle de telle ou telle sphère de la réalité. La particularité de l'Idée se manifestera donc, si nous n'envisageons pas uniquement l'un ou l'autre des deux aspects, mais leur unité effective et efficace[1]). En matière religieuse, c'est l'Idée de la *Vie* qui nous semble utilement associer le côté subjectif et objectif du fait religieux. La vie religieuse demande, comme toute vie, à couler, à se dépenser, elle se transforme en action, et, comme telle, elle pénètre la forme objective du culte et de là reflue vers les sources de la subjectivité qu'elle alimente d'expériences salu-

[1]) Cf. *Siebeck:* Lehrbuch der Religionsphilosophie, p. 265.

ires. Si la religion est donc un besoin pratique, et elle l'est, la ponse à ce besoin de vie et d'action ne saurait pas n'être qu'un ntiment, une imagination, ni même seulement un état de conscience une expérience, mais aussi une action pratique: le culte. D'autre rt, si le culte ne doit pas n'être qu'une simagrée, un mécanisme ns impulsion spontanée, s'il doit, au contraire, être un acte vital, puisera sa dynamie dans les profondeurs de la subjectivité spiri- elle; il sera un phénomène de vie religieuse. Nous verrons, dans autre ordre d'idées, que les plus grands génies, un S. Paul, un Thomas d'Aquin, un Luther, un Kant, ont désigné la vie chré- enne, elle-même, comme le culte raisonnable et idéal. Donc, l'*idée la vie religieuse,* elle aussi, *postule le culte,* et à la piété cultuelle pond le culte d'une vie pieuse.

II. Cultes areligieux.

1. Le culte non-chrétien est-il encore un culte religieux?

En face des innombrables variétés de cultes, différentes réserves ivent être faites. La réalité empirique ne nous montre-t-elle pas s types de culte qui ne sont pas conformes à la théorie émise ns le chapitre précédent? Il existe, en effet, des cultes qui, tout en mportant des rites phénoménaux et un caractère social, ne possèdent s, ou bien ont l'air de ne pas posséder de fondement religieux.

Pour nous faire une opinion sur ces cultes areligieux ou soi- sant tels, envisageons d'abord *le point de vue le plus étroit:* On st demandé, s'il n'y avait pas lieu d'établir une différence entre culte chrétien et tout culte se déployant en-dehors de la « religion vélée ». D'après Vaucher [1]), cette différence consiste en ceci: « Les ltes païens ne sauraient être autre chose qu'un effort de l'homme ur s'élever à Dieu, tandis que le culte fondé sur la révélation est e rencontre de Dieu et de l'homme dans laquelle Dieu va au devant l'homme, au rendez-vous qu'il lui a assigné. » L'Eglise catholique streint encore la sphère de la révélation et ne réserve un caractère vin qu'à la seule Liturgie romaine [2]). Il nous semble que, même

[1]) *Vaucher:* De la théologie pratique, 1893, p. 84.

[2]) Il est touchant de constater la tendresse et l'admiration qu'éprouve *m Festugière* (Revue de philosophie, 1913: La Liturgie catholique) pour Liturgie, cet « incomparable ensemble comprenant les forces spirituelles, croyances et promesses du vrai christianisme ». Elle tient toutes les omesses, elle possède toutes les puissances. C'est l'apothéose sans phrase

en limitant la révélation au christianisme, voire à l'Eglise catholique on ne pourrait que difficilement reconnaître un caractère transcendental à un culte empirique. Le culte nous apparaît plutôt comme une adaptation humaine de la révélation divine. Nous y voyons une analogie des Ecritures Saintes qui, si elles ne sont pas d'inspiration littérale, sont pourtant une révélation divine, mais une révélation quelque peu ternie par son passage à travers le prisme réfractant de la pensée et de la parole humaines. C'est dire que le culte chrétien est, lui aussi, entaché d'imperfections, qu'il est soumis à une évolution et que, dans son aspect extérieur, il est à la fois périssable et perfectible. Le culte chrétien ne peut donc pas être qualifié de « révélation continue et de don que Dieu fait de lui-même à son Eglise »[1]).

En voici trois preuves: Premièrement, l'*histoire des religions* vient confirmer notre appréciation. D'une part, certains *cultes païens* révèlent une élévation spirituelle qui n'a guère été dépassée par le christianisme. On a retrouvé des liturgies hellénistiques dans lesquelles les fidèles demandent à Isis une « vie nouvelle accordée par la grâce divine »[2]). Ou bien voici une autre prière païenne adressée au Dieu Poimandre par un fidèle qui a découvert le chemin du salut: « Reçois les sacrifices raisonnables et saints de l'âme et du cœur élevés vers toi. J'ai la foi et je rendrai témoignage de ce fait que j'entre dans la vie et dans la lumière. Sois loué, ô Père, l'homme qui t'appartient, veut être saint comme toi qui lui donnas toute puissance »[3]). On pourra

---

de cette grande œuvre du catholicisme, dix fois ancestrale, mais toujours jeune et génératrice de jeunesse. L'auteur en défend même « les parties de tempérament plébéien », dont le rythme et la musique sont « passablement triviaux »... et qui « imposent parfois aux affinés et aux esthètes des sacrifices » (p. 862 ss.). Le caractère surnaturel de la Liturgie consiste en ce « qu'elle est chargée de continuer à la fois réellement et mystiquement la présence du Christ et de sa parole parmi les hommes ». Pour être juste nous ne cacherons pas que, dans une note (p. 839), l'auteur reconnaît dans la Liturgie une « œuvre humaine, faite sous le contrôle et sous une certaine direction de l'Esprit Saint ». On se sent uni à lui par l'idéalisme, avec lequel il interprète, en un esprit évangélique très large, les éléments de la Liturgie; mais on regrette que ce travail si substantiel importe dans le domaine scientifique des procédés d'apologétique et de polémique peu tendre quand il s'agit du « protestant libéral » Aug. Sabatier, du « bon yankee » ou de « ce pauvre James », des « dures cervelles d'un Calvin ou d'un Dœllinger », plus enveloppés, quand il s'agit de la mentalité ignatienne ou du « cher et glorieux ordre franciscain ».

[1]) *Vaucher:* De la théol. prat., 1893, p. 85.

[2]) «χαριζομένη σωτηρία» cf. *Reitzenstein:* Die hellenistischen Mysterienreligionen 1920, p. 26, 117.

[3]) *A. Jacoby:* Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum 1910, Textes: p. 32.

ıcer en regard l'une de l'autre, une prière de Mahomet d'une rt, une de Luther et une de Pascal de l'autre. Elles sont également mbles en demandant le pardon divin. Nous ne citons que celle de ahomet: « O Dieu, j'ai beaucoup péché et nul ne me pardonne es péchés, sinon toi. Pardonne-moi donc et aie pitié de moi, car tu celui qui pardonne, tu es le Dieu miséricordieux »[1]).

D'autre part, le *culte chrétien* n'est pas exempt d'impuretés. on seulement y trouvons-nous, selon la loi de l'hérédité liturgique, s restes de cultes antérieurs, mais il est des intincts cultuels, sublimes pervers, qui ne sont d'aucune religion et qu'on rencontre dans christianisme le plus élevé comme dans le paganisme le plus riéré: élans extatiques ou basse spéculation, consécration de la e entière ou crainte atavique. Il y a, dans le catholicisme, des cultes perstitieux se rattachant à quelque Garizim, qui ressemblent à importe quel fétichisme africain. Il y a des prêches protestants ont les vaines paroles ne se distinguent guère du verbalisme païen, énoncé par Jésus, Matth. 6, 7, et dont la battologie, retombe, en ernière analyse, au niveau de la magie. Et si nous entreprenions construire le culte idéal du christianisme, combien la conception en varierait-elle pas des catholiques aux protestants, des luthériens ux réformés, des anglicans aux puritains, des gens d'Eglise aux ctaires! Ou bien quel abîme, par exemple, entre un culte tout esprit tel que le pratiquent les quakers et un office du Sacré-Cœur l'Eglise Trinità dei Monti de Rome! Lequel des deux est le culte écifiquement approprié à la « religion révélée »?

En second lieu, l'*expérience journalière* nous démontre l'indi- ence de maint culte chrétien. Peut-on parler d'une rencontre de ieu et de l'homme, quand le service se pratique dans la contrainte gestes et de formules traditionnels et avec la régularité endormante l'habitude? Et quand même l'âme pieuse remporterait du culte uelques dispositions nouvelles, quelques thèmes de réflexion, quelque onsolation; quand même elle aurait senti passer sur son front un ague souffle de l'Esprit, ce culte routinier ne la placerait pas en ace de Dieu; il ne l'arracherait pas hors de ses gonds et ne la jetterait as hors l'ornière; il n'aurait pas d'effet subversif; l'annonce de la Loi e projetterait pas les fidèles dans l'abîme de leur néant, la promesse e la grâce ne les porterait pas aux cimes de la félicité. Des sentiments lus ou moins mesquins ont appelé ces soi-disant adorateurs au culte,

---

[1]) *Wiesel:* Achmed ibn Tajonîja, le livre de la parole pieuse, Berlin, 914, p. 47. -- Cf. pour *Luther:* Ed. d'E. 37, 396; pour *Pascal:* Œuvres II, 32: Faites que je me juge..... »

et c'est avec une quiétude entière qu'ils quittent le sanctuaire, pou retourner à leurs occupations journalières ou mondaines. On a si l'on est protestant, peut-être entendu un beau sermon, mais non l Parole de Dieu. Si l'on est catholique, on a, en assistant à la messe rempli un devoir ecclésiastique, mais a-t-on été remué par le fait d la présence réelle du Seigneur? Et c'est pourquoi la pauvreté de expériences religieuses ne nous permet pas de reconnaître au cult chrétien un caractère exceptionnel ou unique.

Finalement, la *méthode scientifique*, selon laquelle nous enten dons procéder dans notre étude, ne nous permet pas d'élever une bar rière entre le christianisme et les religions prétendues non révélées Avant de nous inquiéter de ce qui, dans le culte, peut être l'appor de Dieu, nous aurons à nous demander quelle est la réaction d l'homme par rapport à ce qu'il considère comme un don divin. Nou aurons évidemment à retenir l'idée et le fait de la révélation, mai nous partirons de ce qui s'en reflète dans l'esprit du croyant ou dan sa vie cultuelle. Notre conception scientifique repose sur les donnée qu'ont établies l'expérience personnelle et la recherche historiqu Pour le reste, il n'est pas dit que la spéculation théologique contre dise a priori les données psychologiques et historiques.

En résumé, les données de l'histoire des religions et l'expérienc journalière d'une part, et, d'autre part, la nécessité d'une méthod scientifique ne nous permettent pas de reconnaître au culte empiriqu de la chrétienté une supériorité spécifique. Nous ne pourrons ni nou borner à l'étude du culte chrétien, ni exclure celui-ci de l'ensembl des formations cultuelles de l'humanité. Nous ne nions pas que l reflet de la révélation que nous observons dans certaines expérience et aspirations chrétiennes nous permette de reconnaître, à l'occasion au culte chrétien une intensité religieuse particulière; mais, dans c cas encore, il ne peut être question que d'une différence de degr entre le culte chrétien et les cultes non-chrétiens, non d'une différenc essentielle.

2. **Le rite magique est-il déjà un culte religieux?**

a) *Définitions.*

Nous avons effacé le contour arbitraire que la conception supra naturaliste, du point de vue le plus étroit, trace autour du complex cultuel. En élargissant hardiment ce cercle, nous nous demandons qu en sera l'*extrême limite*. Selon la thèse de laquelle nous somm partis, nous devons y renfermer tous les cultes qui reposent su un fondement religieux. Une définition de l'*idée de la religion* s'in pose. Nous devrons choisir une formule assez large pour y renferm

ıte l'échelle des expressions religieuses, même des plus rudimen-
res. Dans ce but, nous nous adresserons, à la fois aux sociologues
nous renseigneront sur la mentalité des primitifs, aux psychologues
nous introduiront dans l'état d'âme du sujet religieux, et aux
ologiens qui nous proposeront une définition synthétique de l'es-
ıce de la religion. Les premiers accentuent avant tout le sentiment
dépendance qui se trouve à la base de la religion; les seconds
ent l'aspiration du sujet religieux vers un monde supérieur duquel
sait qu'il dépend; les troisièmes affirment le caractère transcen-
ıt de l'objet qui conditionne la dépendance religieuse, et définissent
rapport entre l'homme et l'objet religieux, en différenciant, à l'aide
s données établies par les psychologues, le sentiment de dépendance
e signalent les sociologues [1]).

A l'inverse du chapitre précédent, nous partons du point de vue
plus large, de l'énoncé le plus général, pour, peu à peu, restreindre
champ de nos investigations et en préciser le contenu.

La formule la plus vague est celle de M. *S. Reinach* qui désigne
religion comme « un ensemble de scrupules qui font obstacle au
re exercice de nos facultés ». Le germe de l'idée de religion, le sen-
ıent de dépendance, est pourtant retenu dans cette définition pure-
ent négative. Celle de *Durkheim* constate une dépendance de
omme non seulement par rapport au phénomène mystique, qui se
mpose de croyances et de pratiques relatives à des « choses sacrées,
à-d. séparées, interdites », mais aussi par rapport à la « commu-
uté morale [2]), appelée Eglise ». *H. Spencer* trace déjà un chemin
rs un sentiment de dépendance plus spiritualiste. Selon lui, le
ndement des religions est « la croyance à l'omniprésence de quel-
e chose qui surpasse l'intelligence ». *J. Frazer,* à la fois plus expli-
e et plus précis, entend par religion la « propitiation ou la con-
iation de puissances supérieures à l'homme », auxquels il croit
dont il se sent dépendant. *M. Muller* introduit dans sa théorie
la religion la notion de l'infini pour caractériser ces « pouvoirs
rhumains ». Il dit: « Pour qu'il y ait religion, il faut qu'il y
chez l'homme un effort pour concevoir l'inconcevable, pour
primer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini. » — C'est dans
même direction que nous oriente la psychologie de *W. James.* Il

---

[1]) Nous empruntons certaines des formules qui vont suivre, à *Dussaud:* roduction à l'histoire des religions, p. 10 ss., tout en nous réservant la erté de les grouper selon notre propre principe et de les insérer à la ce qui nous conviendra.

[2]) cf. *Maurice Halbwachs:* Les origines du sentiment religieux d'après rkheim, 1925, p. 21.

détermine cet « effort » de l'homme et désigne comme « le germe non différencié des croyances les plus complexes un enthousiasme qui jaillit du cœur et nous fait vivement sentir que le possible dépasse le réel »[1]). C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut, nous semble-t-il, insérer la théorie de M. *R. Otto* qui, à l'aide de la catégorie du sacré, cherche à démêler les racines les plus profondes du sentiment religieux[2]). — Passons aux théologiens. Deux savants qui sont à la fois des spécialistes de l'Histoire des religions et des théologiens: *A. Réville* et le *P. Lagrange,* déterminent déjà plus nettement la nature des «pouvoirs supérieurs», de l'«infini», et le rapport spirituel qui s'établit entre l'homme et cette réalité objective. Le *P. Lagrange* parle, d'une façon circonspecte encore, de « pouvoirs supérieurs, dont l'homme dépend et qui exigent de lui certains actes et aussi la possibilité d'entrer en relations avec ces pouvoirs ». *Albert Réville* affirme que la « religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni ». Nous ne pouvons pas énumérer ou discuter toutes les théories émises par la théologie allemande depuis Schleiermacher jusqu'à M. K. Barth. Il nous suffit de noter celle de M. *Wobbermin* à laquelle nous nous rallions: Elle est une synthèse de celle de Schleiermacher et de W. James. Elle aboutit à cette conclusion que le *sentiment de dépendance* de l'homme par rapport à un « monde supérieur qu'il croit et qu'il entrevoit par la foi »[3]), est le sentiment fondamental de la religion, mais qu'il se différencie en un sentiment de sécurité et un sentiment de désir.[4]). Retenons donc, comme étant le cœur même du sentiment religieux, le *sentiment de dépendance.* Calvin n'a-t-il pas déjà, dans l'introduction de son Institution, désigné la dependentia comme un élément primordial de la religion?

Afin de répondre à la question inscrite en tête de ce chapitre, il nous faudra ajouter à la définition de la religion une *explication de la magie.* Il convient d'abord de distinguer la *croyance* magique et la *pratique* magique. La *croyance* suppose un monde de puissances résidant soit dans les phénomènes de la nature, soit dans des « âmes » d'hommes, d'animaux ou de choses, indéterminées dans leur être, mais sensibles dans leurs effets utiles ou pernicieux. Quant

---

[1]) *W. James:* Exp. rel. trad. Abauzit, p. 42 s.

[2]) *R. Otto:* Das Heilige, 1923[11], chap. 3. « Das Kreaturgefühl als Reflex des Numinosen im Selbstgefühl. »

[3]) « Eine von ihm geglaubte und im Glauben geahnte Überwelt. » *G. Wobbermin:* Das Wesen der Religion, 1921, p. 139.

[4]) *Ibid.,* p. 221. « Geborgenheitsgefühl — Sehnsuchtsgefühl. »

la *pratique* magique: un acte a le caractère magique, dès qu'il tente e réaliser, à l'aide d'objets appartenant au monde physique, des ffets qui, par la force immanente de ces choses ou par leurs relations aturelles, sont irréalisables. L'acte magique est destiné à exercer un ffet sur un monde situé en dehors du monde naturel. Le but étant u bien extranaturel ou bien surnaturel, les moyens qui sont du do-aine de la nature, doivent être soumis à des manipulations sortant e leur usage ordinaire ou de leur détermination naturelle. Il s'agit 'une discipline. La mentalité magique ne connaît, à l'égard de ce onde de puissances étrangères, aucun sentiment de dépendance.

Si nous voulons comprendre et qualifier le rite magique qui énote évidemment une grande analogie avec le culte religieux, qui est incontestablement uni à lui et qui exerce, aujourd'hui encore, une rande influence sur lui, il nous faudra tenir compte tant des re-herches sociologiques sur les origines de la magie et de la religion ue des principes régulateurs de la philosophie religieuse. Il résultera e cette combinaison de méthodes, que, pour toutes les théories qui nient caractère et la relation transcendentaux de la religion, le rite agique peut être assimilé aux phénomènes religieux. Mais alors il emble que les anthropologistes qui adoptent cette définition de la eligion, commettent une inconséquence en admettant l'existence e la magie dans un stade préreligieux. Quant à nous qui reconnais-ons une valeur objective aux idées transcendantes de la religion, nous irons que la magie n'a pas de fondement religieux. *Aucun lien ntérieur ne rattache le rite magique au culte religieux.* Il nous reste lors à démontrer, comment la mentalité magique a pu s'infiltrer ans le culte religieux. Nous aussi, nous devrons donc remonter aux rigines de la magie et de la religion et les mettre en regard l'une de autre. Nous sérions le problème et nous posons les deux questions uivantes:

1° Les données des recherches anthropologiques nous prouvent-lles vraiment ce que notre définition de la religion et de la magie ous oblige d'admettre, à savoir que la religion et la magie sont des léments essentiellement différents?

2° Où se trouve le point de contact de la magie et de la religion, t, puisque, dans l'histoire, elles se montrent opiniâtrement associées, uels sont les effets qu'ont eus la mentalité et le rite magiques sur culte religieux et son évolution?

b) *Magie et religion, valeurs essentiellement distinctes.*

Nous ne nous arrêterons pas aux théories qui admettent une *iliation* soit dans un sens, soit dans l'autre, *entre la magie et la*

religion. Nous ne pouvons que brièvement citer le célèbre système de *W. Wundt*[1]) qui se place à ce point de vue. Quelque féconde en trouvailles ingénieuses et en connaissances suggestives que soit cette étude magistrale, elle peut être considérée comme réfutée dans sa tendance essentielle, précisément parce qu'elle suppose une évolution simultanée, unitaire, et, somme toute, unilatérale de tout le complexe de phénomènes duquel procède l'évolution des collectivités élémentaires: langage, mythe, magie, religion, arts. Leur différenciation se produit, selon Wundt, par une métamorphose des motifs, par l'hétérogénéité des fins et par une synthèse créatrice, triple principe dans lequel se revèle l'action de l'imagination humaine. La religion, en particulier, est le résultat d'une longue gestation. Il n'y a pas de religion innée. La religion se forme sous la poussée des lois psychologiques auxquelles obéissent déjà le mythe et toutes les formes préliminaires, l'animisme, le fétichisme, l'animalisme, le culte des ancêtres, le culte des héros. Dans ce processus, la magie apparaît comme l'ensemble des procédés coërcitifs du stade animiste, puis comme une espèce de culte fétichiste. S'élevant de la crainte obscure des « âmes corporelles » à la croyance des êtres incorporels, et de la vénération des héros et des ancêtres au culte de divinités lumineuses, la religion, par l'organe de l'imagination, puise dans les données de l'expérience qu'associe le mythe, ses idées sur les causes et les fins de la réalité. La religion est un fait nouveau, et pourtant Wundt admet — voilà la grande inconséquence de son système — que les formes primitives en contiennent déjà le germe. En vérité, tout cet enchaînement d'associations mythologiques et d'aperceptions transcendentales, produit surtout par la puissance accumulatrice du principe de l'hétérogénéité des fins, ne surgit pas organiquement, comme M. Otto l'a démontré[2]), mais est le résultat d'une addition continuelle de facteurs nouveaux, dont on ne connaît pas la provenance. Le triple principe générateur apparaît comme un « deus ex machina » et cela d'autant plus que l'impulsion centrale est pourtant contenue à l'état de germe dans les formations préparatoires. Toute la théorie de Wundt est donc moins une interprétation des faits qu'une construction reposant sur un supranaturalisme psychologique. Comment la vérité des intuitions supérieures pourrait-elle éclore de la conception évidemment fausse des formes inférieures? Et puis, à quel point de l'évolution, la vérité religieuse pénètre-t-elle dans l'économie mythologique? Enfin, Wundt parle de l'action de l'imagination qui agit

[1]) *Wundt:* Völkerpsychologie, 1911, 1912.
[2]) *R. Otto:* Aufsätze das Numinose betr., 1923, p. 240 ss.

comme excitant. Mais, dans la vie, ce n'est pas l'agent extérieur qui est l'unique créateur, c'est de la nature de la cellule excitée que dépend le mode de réaction. Il faut que dans la nature de la cellule vivante il se trouve des dispositions irritables, des virtualités qui s'éveillent sous le stimulus de perceptions et d'expériences associées par l'imagination du sujet. La puissance des fins hétérogènes ne réside pas dans les excitants extérieurs, mais dans les puissances créatrices de l'esprit. — Citons une seconde appréciation, attribuant à la magie une originalité religieuse, celle de M. *Mehlis*[1]). Ce philosophe estime que, dans la magie, s'affirme une forte individualité consciente d'elle-même qui ne souffre aucune contrainte, mais en excerce une et se sait, au fond de son être, apparentée aux forces surnaturelles. Ce sentiment d'une puissance personnelle n'est-il pas, à tous les degrés de la religion, un trait caractéristique des âmes particulièrement religieuses? C'est la confiance en lui-même du sorcier qui s'attribue le pouvoir de provoquer la pluie, mais aussi celle de Josué qui prétend arrêter le cours des astres. Dans la messe, cette présomption se traduit par la prétention de « conficere corpus Domini »[2]). Me Eckart veut contraindre Dieu à s'unir à son âme aimante. Et Luther se dresse devant Dieu et le menace de sa colère, s'il ne rend pas la santé à son ami Mélanchthon. Ces exemples que nous choisissons à l'appui de la thèse de M. Mehlis, ne nous montrent-ils pas, ce qui est le critère de la personnalité religieuse, une âme qui veut avoir part à la divinité, sans pourtant abandonner son individualité? — Nous ne le croyons pas. Cette volonté d'être non seulement l'image de Dieu, mais de se placer à son niveau nous apparaît précisément comme l'impiété par excellence. Assurément la conscience de la personnalité peut être le signe d'une vie religieuse très intense, mais à condition d'être précédée du complet abandon à Dieu et d'être ressentie comme un don de la grâce. Telle est la foi de Jésus qui, elle non plus, ne doute de rien et dit « à la montagne: ôte-toi de là et jette-toi dans la mer » (Matth. 21, 21), mais qui, si la volonté de Dieu s'y oppose, renonce à se faire secourir par « plus de douze légions d'anges » (Matth. 26, 53). Si, chez un Elie ou chez un Luther, le sentiment de la force magique de leur foi dépasse, par moments, toutes les bornes et secoue tout sentiment de dépendance, nous devons considérer cette attitude comme une hypertrophie des énergies intérieures, mais non comme une marque de piété.

Ces théories écartées, nous citerons les opinions de savants qui

---

[1]) *G. Mehlis:* Einführung in ein System der Religionsphilosophie, 1917, p. 69, 70.

[2]) Dans la formule de consécration de la patène.

affirment *l'hétérogénéité primordiale de la religion et de la magie*. Mais là encore, la justification de cette dualité est des plus variées.

E. Durkheim[1]) l'admet, mais les conclusions de sa théorie sociologique ne nous convainquent pas. Voici en quoi, selon Durkheim, consiste la différence essentielle entre la religion et la magie. Celle-là obéirait à une tendance sociale; celle-ci, pratiquée en secret, serait une observance individuelle. Cette distinction ne nous semble saisir l'élément constitutif ni de l'un ni de l'autre de ces phénomènes. Il est d'ailleurs des cas, où la magie se pratique collectivement, par des associations de sorciers et vise à des buts collectifs, le salut du clan, la protection d'une ville (p. ex. l'ordalie). Quant à la religion, il n'existe pas seulement une piété individuelle, mais il n'est pas non plus permis de qualifier de religieux, sans restrictions, les cultes totémiques qui ont presque exclusivement captivé l'attention de l'auteur des « Formes élémentaires »[2]).

Sir James Frazer[3]) admet également la différence foncière qui existe entre la magie et la religion. Mais nous ne pouvons pas approuver les motifs qu'il en donne. Selon M. Frazer, la magie dériverait d'une application abusive du principe de l'association des idées. Les deux catégories de ce principe, celle de la ressemblance et celle de la contiguïté, se reproduiraient dans la magie. C'est par une application inadmissible de l'« association par ressemblance » que le primitif arriverait p. ex. à confondre tel objet avec son image, avec son nom, avec l'ombre qu'il projette, ou le rêve qu'il inspire. Et c'est à cause d'une fausse application de l'« association par contiguïté » que le primitif imaginerait une communication mystique d'un objet et d'un être mis en contact l'un avec l'autre. — C'est en opposition avec la magie que se serait développée la religion. Le primitif aurait demandé à des êtres supérieurs, reconnus comme maîtres de la nature, de réaliser ses désirs, ce dont les pratiques magiques s'étaient montrées incapables. Ce revirement n'aurait d'ailleurs pas été instantané. Les primitifs ne se seraient détachés que lentement de la magie et temporairement, magie et religion auraient coexisté. — Les prémisses de cette théorie semblent erronées, l'association des idées n'étant pas le principe fondamental sur lequel repose la magie[4]). Et finalement

---

[1]) *E. Durkheim:* Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

[2]) Durkheim lui-même admet des totems individuels, p. 228 ss.

[3]) *J. G. Frazer:* The Golden Bough, A Study in Magic and Religion, t. I, 1900[2], p. 7-128; 1911[3], t. I et II: The Magic Art and the Evolution of Kings. *J. G. Frazer:* Le Rameau d'or. Trad. *Lady Frazer*, 1924, p. 46-56.

[4]) Voir les arguments pour lesquels M. *Wobbermin* conteste cette idée directrice de l'ouvrage du savant Anglais: Das Wesen der Religion, 1921, p. 360.

a théorie n'est évidemment pas appuyée par les données de l'histoire: Selon M. Frazer, il y aurait eu d'abord une époque magique préreligieuse; puis, à la suite de la désillusion provoquée par l'impuissance le la magie, en une période de transition, une relation fortuite aurait confondu les deux complexes. Enfin, la religion se serait détachée le la magie. En réalité, on ne peut ni prouver le fait d'une époque le magie préreligieuse, ni celui d'une religion qui se serait entièrement affranchie de la magie [1]). Si l'Evangile a, en principe, rejeté la magie, 'Eglise, n'ayant pu se maintenir à la hauteur de cet idéal, y est retombée en plein.

La théorie psychologique de M. *Leuba* [2]): S'il y a trois fonctions, lit M. Leuba, par lesquelles l'homme se rend maître des forces qui 'environnent: la fonction mécanique, la fonction coercitive et la fonction anthropopathique, la magie s'identifie avec la seconde et la religion constitue un élément de la troisième, (tandis que la science découle peu à peu de la première). La fonction coercitive ou magique, indifférente à l'égard de toutes les valeurs personnelles, serait inspirée par un égoïsme arbitraire tendant à subjuguer toutes les puissances se trouvant en dehors du sujet. Cette fonction obéit donc à une orientation toute différente de celle de la sphère anthropopathique, mi-religieuse, mi-sociale et morale. — Ce schéma repose-t-il sur des réalités psychologiques? C'est encore M. Wobbermin [3]) qui formule contre lui de sérieuses objections: d'abord, la magie n'est pas simplement coercitive; cette fonction n'en est assurément pas le principe le plus significatif. Quant au côté anthropopathique, on ne peut lui reconnaître un caractère psychologique qu'en tant que fonction sociale et morale; en tant que fonction religieuse, il n'a aucune base psychologique dans la structure de la vie spirituelle de l'homme.

Il nous reste à mentionner l'opinion d'un savant qui, pour l'autres raisons encore, affirme la différence foncière entre la magie et la religion. M. *Kreglinger* [4]) résume sa thèse en ces mots: « S'il est vrai que le *matérialisme* de la mentalité primitive rend compte

---

[1]) On peut, par contre, démontrer, et *Sir J. Frazer* l'a fait, que, chez les primitifs, il y a des rites religieux et magiques qui n'ont aucun rapport avec *l'animisme*. —*Preuss,* qui étudie les origines des religions mexicaines, acquis la même conviction: Globus, 1904, II, p. 321, 355, 361.

[2]) *James H. Leuba:* The Psychological Origine and the Nature of Religion, 1909. — A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future, 1912, p. 57-191.

[3]) *Wobbermin:* Das Wesen der Religion, 1921, p. 367 ss.

[4]) Etudes sur l'origine et l'évolution de la religion, 1920-1922; Revue de l'Université de Bruxelles, mars 1921; Revue d'Hist. et de philos. rel. de Strasbourg, 1923, N° 6.

des formes les plus humbles des religions, c'est du *réalisme* que dérive la magie tout entière ». Et en voici l'exposé des motifs: 1° la *religion*: Les non-civilisés reconnaissent aux objets, outre leurs qualités physiques, certaines vertus mystiques, considérées comme des substances, localisées sans être nécessairement visibles, matérielles sans être liées inséparablement à des corps. Cette substance — le mana des Mélanésiens, l'orenda des Iroquois, le wakan des Dakota, le manitou des Algonkins, le tinh des Annamites, la psyché des Grecs, le numen des Romains, l'el des Israélites, imprègne non seulement certains objets, mais se trouve dans des esprits et, de manière plus ou moins intense, dans l'homme, le prêtre et surtout dans le sorcier. Cette substance, remplie d'énergies, est le principe vital de tout « ce qui se meut et s'agite » et particulièrement de ce qui est fort et héroïque. Elle sera bienfaisante pour ceux qui, par des manipulations appropriées, sauront s'en servir, redoutable pour les profanes. M. Kreglinger estime que ce concept du mana est essentiellement religieux « parce que cette substance présente déjà certains caractères des dieux qui sont des êtres généreux... qu'il faut aimer... et redoutables... qui inspirent la crainte ». — 2° La *magie* est inspirée par le réalisme alogique de la mentalité primitive. Le primitif confond la réalité et son image, l'expérience acquise et le rêve, le corps et son ombre, l'objet et son nom. Il prend pour réelles les impressions qui l'assaillent. La magie est l'ensemble des pratiques qui résultent de cette naïve conception. C'est ainsi que s'expliquent avant tout l'envoûtement, mais aussi les actes mimétiques, la formule créatrice, l'imprécation rituelle. Par ces cérémonies, c'est-à-dire par une figuration censée efficace, le primitif espère réduire la distance qui sépare ses désirs de leur réalisation. Cette théorie est subtile. En accordant à l'animisme un caractère religieux, l'auteur donne, à notre avis, un sens trop étroit et trop utilitaire[1]) à la religion; il n'en explique pas les instincts les plus profonds; d'autre part, la notion de la magie nous semble également être prise dans un sens trop étroit parce que, d'après la conception habituelle, on fait rentrer dans le complexe de la magie toutes les pratiques se rapportant au mana. Si, par contre, le mana rentre dans le complexe religieux, nous ne pouvons que difficilement le désigner comme une substance « matérielle », à moins de remonter à la notion aristotélicienne de la matière. Le concept du mana ne réunit pas toutes les qualités qu'on est convenu d'attribuer à la matière. On peut lui reconnaître l'étendue et la mobilité, mais non la masse et l'impénétra-

[1]) « Pour assurer la satisfaction de quelques-uns de ses désirs, pour faciliter la lutte qu'il doit livrer pour vivre. » Revue de Strasb., 1923, p. 493

ilité. Y a-t-il donc, par exemple, une différence sensible entre l'amulette « religieuse », matériellement chargée des vertus du mana, afin l'aider à l'homme à lutter contre les forces adverses, autrement dit, à réaliser ses désirs — et, d'autre part, l'amulette magique agissant comme image sympathétique d'une réalité redoutée ou souhaitée? Etant donné que la magie et la religion sont intimement mélangées dans leurs formations élémentaires, nous serons mieux avisés, nous semble-t-il, en déduisant le principe différentiel de faits qui nous les montrent, moins intimement rapprochées, ni presque confondues.

Pour bien déterminer cette différence essentielle dont tous les savants cités plus haut devinent quelque élément, sans qu'aucun nous donne entière satisfaction, ne convient-il pas de rechercher un élément qui appartienne à l'une ou à l'autre des ces deux puissances — par exemple à la religion —, plus spécifiquement que la tendance sociale, selon Durkheim, que la réaction contre une fausse application du principe d'association, selon Frazer, que le caractère soi-disant anthropopathique, selon Leuba, ou que la mentalité matérialiste, selon Kreglinger?

M. *Rud. Otto* a fait la découverte d'un élément *sui generis*, qui appartient en propre à la religion et qui peut nous servir de principe distinctif: *la catégorie du sacré*[1]). Nous n'avons pas, pour notre part, à rechercher, si le sentiment du sacré est une catégorie *a priori* ou bien une espèce de divination — M. Otto semble admettre une identité inadmissible de ces deux motivations —[2]). Le fait est que ce sentiment existe chez les primitifs et qu'il se trouve, aujourd'hui encore, à la base de toute religiosité. Le primitif croit en des numina. Sa croyance n'est pas une conception animiste. Le numen qui l'environne dans le crépuscule des grottes, dans la solitude du désert, sur la cime des montagnes, n'a rien de commun avec l'âme qui sort comme un ver du corps d'un défunt, qui voltige comme un oiseau ou erre comme une ombre autour des demeures humaines. Le « numinosum » évoque le sentiment d'un mystère surnaturel et produit d'abord l'*angoisse métaphysique* qui semble être l'impulsion élémentaire de l'émotion religieuse. Stimulée par l'imagination et par ses représentations analogiques ou symboliques, cette impulsion angoissante qui, primitivement, n'a devant elle, comme données objectives, que des choses inexprimables, active l'éclosion d'idées et de symboles *religieux* en y projetant le sentiment originaire. Ici déjà, nous

---

[1]) *R. Otto:* Das Heilige 1923[11].

[2]) Cf. *Ch. Hauter:* La pensée religieuse de Rudolf Otto. Revue d'Histoire et de philos. rel. Strasbourg, 1924, N° 3.

saisissons une différence notoire entre cette angoisse de la religiosité élémentaire et la *crainte magique*. Celle-ci est une peur matérielle qui n'a rien de vague. Elle est comme le mouvement réflexe de l'homme par rapport aux puissances qui entravent son existence. L'homme primitif tente d'annuler par des manipulations rituelles les effets funestes, très connus, d'un fléau de la nature, de la maladie ou de la mort. La bonne formule une fois prononcée, et une fois fait le geste stéréotypé, l'effet désiré se produit infailliblement, et immédiatement toute crainte se dissipe. Le bien-être physique, un moment compromis, est rétabli. Les forces vagues qui l'entourent, étant subjugées, l'homme se sent rassuré.

Mais il y a plus; le mystère qui met l'angoisse au cœur de l'être religieux, attire son âme et la *fascine*. La puissance mystérieuse, quoique terrifiante, est pourtant infiniment désirable. M. Otto découvre déjà ce sentiment d'inclination passionnée dans le rite de communion des religions les plus incultes. C'est, dit-il, l'élément sacramentel dans ses formes encore inachevées. Le croyant espère par le contact avec le divin rajeunir ses forces, augmenter sa virilité; il veut y trouver des joies inconnues. C'est dans ce sentiment qu'il faut chercher les commencements des cultes orgiaques et du Mystère. L'homme se sent pris et empli par le surnaturel comme par une espèce de grâce divine. Là encore, l'état d'âme accompagnant la magie, qui, à première vue, peut paraître analogue à celui de la religion, se révèle comme tout différent. C'est la sécurité extérieure, la protection de la vie, la fécondité du champ, l'invulnérabilité, la victoire que le rite magique est censé assurer au primitif. La magie communique à ses adeptes tout au plus le sentiment d'être prémuni contre certaines ingérences pernicieuses, mais non l'ivresse démoniaque que promet la présence « numineuse » du Dieu et le contact avec lui. La magie est artifice, la religion est un sentiment, une intuition. « La magie agit, la religion est »[1]). Nous saisissons donc un premier sursaut de l'émotion religieuse[2]) dans cette impulsion « mystique » causée à la fois

[1]) *Beyer:* Rel. u. Magie, Christl. Welt, 1925, N° 3/4.

[2]) Nous allons d'accord avec M. *Ch. Hauter* qui, dans sa critique de « la pensée religieuse de *Rudolf Otto* », affirme: « Un sentiment religieux proprement dit n'existe pas. » (Revue d'Hist. et de Philos. rel. de Strasb., 1924, N° 3, p. 267). Comme lui, nous estimons que l'émotion en tant qu'émotion religieuse, doit être provoquée par l'objet religieux et s'adresser à cet objet. Mais le sentiment spécifiquement religieux du sujet exige-t-il (avec la réalité) aussi la *connaissance* de l'objet? La réalité objective ne peut-elle pas avoir excité le sentiment religieux sans que le sujet ne se rende compte ni de la nature de l'excitant, ni de la provenance de l'émotion? Quelle que soit d'ailleurs l'idée que M. Otto se fait de l'objet reli-

par l'effroi et par l'attirance du mystère. Ce sentiment religieux se manifeste sous des formes indécises encore, grimaçantes, sauvages, parfois saugrenues; mais s'enrichira en évoquant des sensations congénères, en créant des expressions artistiques, en imaginant des mythes, en instituant des cultes. Il clarifiera aussi les instincts primitifs; l'angoisse deviendra crainte de Dieu, le sentiment d'être fasciné par le divin se changera en confiance [1]). Ce sentiment religieux tout primaire agira aussi, mais toujours comme valeur originale et comme force indépendante, sur des formations étrangères à la religion, sur la magie, l'animisme, le culte des morts. Cette impulsion mystique, particulière à la religion, est donc bien distincte de la mentalité magique.

---

gieux, nous croyons pouvoir admettre ses prémisses, selon lesquelles le tremendum et le fascinosum formeraient, en effet, réunis, le sentiment religieux élémentaire, parce que c'est celui qu'inspire le fait objectif du mystère divin. Il est vrai que cet objet, aux yeux de la conscience du sujet, est encore voilé, indéfini; il n'a encore que des qualités négatives; il n'est encore que l'infini, l'inconcevable ; ou bien il se fait encore sentir sous des formes variées, fuyantes, puériles. Mais même inconnu, il n'en est pas moins la réalité objective et, agissant comme telle, il éveille le sentiment religieux spécifique, lui aussi encore embryonnaire, informe et déjà déformé, mais n'en conservant pas moins les traits particuliers et l'intensité spéciale. L'effroi qui, naguère, dans les profondes forêts ou dans les cavernes obscures, se jetait sur l'âme primitive, était, en effet, un sentiment religieux, quoique l'homme ne lui donnât pas encore ce nom. En face du mystère infini, l'homme se sentait remué jusqu'au fond de son être, comme il ne l'était par aucune expérience terrestre. Même le petit frisson secouant les bonnes femmes qui, entre chien et loup, se racontent des histoires de fantômes, peut être assimilé au sentiment religieux. N'est-il pas provoqué par le surnaturel mystérieux qui, comme la facies revelata, est un caractère du divin? C'est un sentiment religieux avant la lettre, pressentiment n'ayant pas encore abouti à la connaissance, une émotion qui a en face d'elle l'objet religieux encore inconçu. Dans les religions « révélées » ou à un degré supérieur de la religion, la connaissance de l'objet contribuera à parfaire ce sentiment « numineux ». Si M. Hauter nous dit : « Tous les sentiments humains peuvent à certains moments devenir religieux », nous adhérerons à cette proposition, mais nous la renversons aussi et nous dirons: Le sentiment religieux, surtout le plus élémentaire et le moins conscient, peut prendre des formes humaines, enfantines, ébauchées, sans pourtant être altéré dans son essence; il sera, en conséquence, toujours susceptible d'un redressement ou d'une clarification spiritualiste. Nous nous sommes attardés à cette analyse du sentiment religieux et de ses origines parce que, plus tard, nous reprendrons la thèse développée ci-dessus pour l'interprétation du sentiment mystique et de certaines attitudes cultuelles.

[1]) « Ces deux sentiments religieux, crainte et confiance, caractérisent la religion et la distinguent de la magie. » *Söderblom:* Das Werden des Gottesglaubens, 1916, p. 195.

De la *différence du sentiment* procède la *différence de l'attitude* de l'homme primitif à l'égard des êtres supérieurs desquels il se sait entouré. L'*homme religieux* se prosternera devant la puissance mystérieuse dont il se sent *dépendant*. Terrifié ou fasciné, il ne songera pas en premier lieu à sa petite personne. C'est pour eux-mêmes qu'il recherchera d'abord le commerce avec les pouvoirs surnaturels; mais, dans la suite, son propre intérêt entrera en ligne de compte. Le sentiment primordial continuera à agir et colorera d'une teinte « numineuse » son appétition égocentrique. La divinité dont, pour lui-même, il redoutera les arrêts ou dont il désirera les faveurs, ne lui apparaîtra pas, comme au magicien, uniquement comme une force néfaste ou salutaire. Même lorsque ses propres besoins sont en jeu, il ne s'agit pas pour l'homme religieux, en premier lieu, d'écarter la colère ou de gagner les faveurs du Dieu, mais de participer à ses forces. Et il sait que, pour atteindre cette fin, il lui faudra se soumettre et s'abandonner à la puissance divine.

Le *magicien*, par contre, cherchera à *asservir*, par des manipulations techniques appropriées, les pouvoirs supérieurs dont il craint l'influence funeste ou dont il désire exploiter les dynamies cachées. C'est ici qu'apparaît encore le raisonnement illogique de la magie. Les puissances que l'on redoute et dont on veut posséder les vigueurs, sont, en effet, supérieures, mais on ne se sent pas dépendant d'elles, puisque, par une contrainte produisant immanquablement un effet prévu, on peut les attirer dans la sphère de l'existence terrestre et les assujettir. Dans les cérémonies magiques aucune attitude respectueuse n'est donc requise; aucune angoisse « numineuse » ne s'y trahit. Le missionnaire *Junod* [1]) nous donne le récit d'un sacrifice chez les Baronga: « Les prières sont dénuées de tout respect. Pendant le sacrifice, les indigènes rient, bavardent à haute voix, dansent, chantent des couplets obscènes, interrompent même leurs prières, invectivant les uns contre les autres pour des questions de famille. L'officiant lui-même parle d'une voix monotone, regardant droit devant lui. Il est d'une indifférence complète ». Voilà bien, s'il y a culte, un culte areligieux ou, pour mieux dire: le rite magique [2]).

La divergence que nous venons de signaler, se manifestera dans un antagonisme qui opposera, l'une à l'autre, la magie extracultuelle

---

[1]) *Junod:* The life of a South African tribe, 1912-1913, cité par *Heiler:* Das Gebet, 1921 [4], p. 155.

[2]) MM. *Hubert* et *Mauss* (Esquisse d'une théorie de la magie. Année sociologique t. VII. 1902-03), vont jusqu'à dire qu' « il y a, dans les procédés du magicien, quelque chose de foncièrement antireligieux ».

le culte religieux. Il convient de noter cette lutte incessante qui, u cours des âges, se poursuivit, selon la loi de l'émancipation litur- ique, parce que, d'autre part, nous verrons ces deux puissances se ejoindre en un alliage contingent et, obéissant à la loi de l'hérédité turgique, produire la magie officiellement reconnue dans le sanc- uaire, la magie cultuelle.

Donnons un aperçu rapide de cette *lutte* et de son *évolution istorique*. Ce n'est pas sans raison que, de tout temps, les époques réatrices de vie religieuse ont réprouvé la magie et que les représen- ants d'une foi spiritualiste, les *prophètes* d'Israël avant tout, se sont ttaqués à elle (Esaie 2, 6). Dans le passage Ez. 13, 17 ss. il est uestion de femmes qui prophétisent de leur propre mouvement et ui cousent des voiles pour se livrer à la chasse des âmes. Les pro- hètes voyaient dans ces pratiques un attentat contre le Tout-Puis- ant et le Très-Saint. Le livre de l'Alliance (Exode 22, 18) menaçait e mort ceux qui pratiqueraient la sorcellerie. Le Deutéronome défend es artifices secrets, l'exorcisme, la nécromancie, les enchantements. Deut. 18, 9 ss.) « Quiconque fait ces choses est en abomination à 'Eternel. » — L'Evangile, de par son principe même, a repoussé a magie. En plaçant dans l'intérieur de la personnalité religieuse le errain sur lequel Dieu et l'homme se rencontreront (Luc. 17, 21), t en proclamant comme condition unique de cette rencontre, la foi qui e soumet à la volonté de Dieu (Matth. 6, 10. Marc 14, 36) [1]) et s'aban- lonne entre ses mains miséricordieuses, *Jésus* a coupé à leur racine outes les tentatives de la magie d'asservir Dieu aux désirs de 'homme. Ou bien encore, en s'élevant contre la battologie païenne Matth. 6, 7), Jésus a débusqué la formule magique. Tous les prin- ipaux représentants de la pensée chrétienne, Origène, Tertullien, Hippolyte, Grégoire de Nysse, S. Basile, Epiphane, S. Augustin « se osent en adversaires de la magie et tous continuent pourtant, à des legrés divers, de subir son influence » [2]). — Quoique elle-même oute saturée de mentalité magique, *l'Eglise chrétienne* n'a jamais essé de combattre la magie qui continuait à hanter les esprits en lehors de son domaine. Elle la persécuta chez les peuples nouvelle- nent christianisés qui, alors qu'elle-même était déjà reconnue comme uissance spirituelle incontestée, conservaient encore en secret les

[1]) Il faut remarquer, dans la relation de Marc, l'introduction signi- icative de la prière de Gethsémané : Abba, Père, toutes choses te sont ossibles...

[2]) cf. *Alfaric:* Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strasb.) 1924, n° 5, ui signale l'œuvre de *Lynn Thorndike:* A history of Magic and experi- nental Science, 2 vol. 1923.

usages de la religion vaincue. Dans nos Vosges, les indigènes celtiqu ou alémaniques célébraient leurs agapes nocturnes dans les forêts les bocages [1]) et sur de nombreuses « Roches des Païens », « Têt des Païens ». Le sanctuaire de Ste-Odile (Hohenbourg) fut éviden ment construit pour « profaner » [2]) ces « hauts-lieux » entourés « Mur Païen ». C'est ainsi que les Israélites jusqu'après la Réform cultuelle de Josias (623), continuaient à attendre sur les בָּמוֹת d rêves visionnaires, à y entendre des oracles, à y offrir des sacrifice Il était tout naturel que l'Eglise ruinât ces rites concurrents, les tra tant de sorcellerie et de Sabbat du Démon. — Quant à la *Réforme,* el combattit le principe et les éléments magiques qui s'étaient introdui dans l'Eglise catholique. Le *principe:* dans son traité « de la liber chrétienne », Luther affirme avec force, que si c'est la foi qui établ le contact entre Dieu et l'homme, celui-ci ne pourra jamais, par d pratiques extérieures, déterminer l'action de Dieu, qui s'exerce libr ment et gratuitement. La Réforme a aussi attaqué les *matérialit* de nature magique qui s'étaient implantées dans le culte catholiqu surtout le « culte » des reliques qui, comme dit Calvin dans s savoureux traité contre cet abus, « détourne vers la créature l'affe tion due au créateur ». Les *Eglises protestantes* ont mené une cam pagne violente contre la magie, en brûlant des sorcières. Luther s'élev contre le sortilège et l'incantation: « nous devons craindre et aim Dieu », dit-il dans l'explication du 2e commandement (du 3e selon numération réformée), « afin que... nous n'exercions pas la magie... Et aujourd'hui encore, les Eglises rejettent comme impiétés man festes la sorcellerie et la divination, la chiromancie et le somnambu lisme, c'est-à-dire des pratiques d'ordre matériel par lesquelles l hommes veulent s'assujettir les forces surnaturelles d'un mond mystérieux. Et ce n'est pas sans raison que les Eglises considère aussi le *scientisme* comme une espèce de magie, les idées et les repr sentations qu'il proclame n'étant pas fondées sur l'émotion ou conviction religieuses, mais voulant offrir par elles-mêmes une co naissance supérieure de la réalité [3]).

---

[1]) « nemora, luci » (Tacite : Germania, 9). Cf. *K. Helm :* Altge manische Relig.-Geschichte, 1913, I, 296.

[2]) Cf. 2. Rois, 23, 13.

[3]) Nous passons sous silence l'effort du *rationalisme* et de la *scien moderne* dans leur antagonisme contre tout ce qui peut sembler magiqu Ce ne fut pas pour faire triompher une foi purifiée, mais pour glorifier raison et pour proclamer l'inviolabilité de la loi de la causalité que ces deu doctrines se joignirent au mouvement antimagique et contribuèrent grand ment à en restreindre le terrain.

c) *Magie et religion, disciplines fortuitement conjointes.*

I. Les points de contact.

Malgré la différence essentielle qui devrait creuser un abîme ntre elles, la religion et la magie se montrent, dès leur première pparition dans l'humanité, associées l'une à l'autre, encloses l'une ans l'autre. Il y a entre elles trois points de contact: l'un concerne la *royance,* l'autre la *mentalité,* le troisième la *pratique.*

Premièrement, la religion et la magie se rencontrent dans la royance en un monde de forces qui dépassent les limites de la puisance humaine. Pour les deux, des forces suprasensibles, extraaturelles, surnaturelles forment une réalité d'un ordre particulier, ifférent, supérieur, qui se superpose au monde empirique et le éborde.

Deuxièmement, la religion et la magie admettent un ordre du ıonde supérieur imperméable à l'expérience, indépendant de toute ationalité. La religion part « d'une profondeur obscure qui est située ous le domaine des notions lucides et qui n'est pas accessible à celles-i »[1]). D'autre part, le fait de la mentalité illogique des primitifs est émontré par M. *Lévy-Bruhl*[2]). N'y a-t-il pas lieu de faire un rapprochement entre cette mentalité prélogique, alogique ou illogique et adage de la foi religieuse: credo, quia absurdum? Dans cet ensemble e considérations, il y aurait lieu de marquer et la différence et la essemblance du mystère et du miracle. Le mystère est le fait de l'irationalité religieuse et appartient à la sphère métaphysique[3]), le ıiracle est, comme le fait remarquer *Wundt*[4]), une forme supérieure e la magie, une espèce de magie que n'exercent plus des hommes rdinaires, mais des dieux ou des humains privilégiés. Jamais une foi clairée n'a, d'ailleurs, reconnu dans le fait brut du miracle, un éléıent religieux. (cf. Matth. 12. 38 s.) Pourtant les deux dépassent ı capacité appréhensive de notre raison et en eux religion et magie oisinent.

Troisièmement, dans le domaine de la religion comme dans celui e la magie, l'homme éprouve le besoin de mettre son existence ıenacée ou inachevée en rapport avec ce monde supérieur dont il edoute ou désire les forces. Il s'en servira par des pratiques exté-

---

[1]) *Otto:* Das Heilige, 1923[11], p. 70.

[2]) *L. Lévy-Bruhl:* La mentalité primitive, 1922.

[3]) « La métaphysique est le champ transcendant et céleste, où le ıystère fleurit. » *Lasserre:* Renan et nous, 1923, p. 90 s.

[4]) *Wundt:* Völkerpsychologie, II, 2, 178.

rieures. Comme le culte naît avec la religion, le rite éclot avec la magi Les deux tendent à une régularisation du mouvement vital, au moye d'une technique adéquate, d'une organisation ordonnée de la paro et du geste.

Dès que l'alliance de la magie et de la religion est conclue, el se révèle, dans la *pratique cultuelle*, comme un ferment d'avilissemer religieux. Afin d'en déterminer les causes et d'en signaler les trai caractéristiques, examinons d'abord la *psychologie magique* et so action sur le *culte religieux*. L'homme se voit porté à l'action magiqu par une confiance illimitée en son propre désir [1]). Il se représente satisfaction de son désir, avec une telle intensité qu'il « le voit e quelque sorte réalisé en des hallucinations motrices » [2]). Alors l'acce psychique passe automatiquement des concepts, des volitions, c'est-à dire des motifs de l'action magique, aux moyens et à l'action ell même. De subjective l'action insensiblement devient objectiv L'homme réalise l'objet de son désir par des pratiques absurdes. Pa des figurations rituelles et des sortilèges invérifiables qui sont cens doués d'un efficacité absolue, il provoque la pluie et la fait cesser, produit le vent et l'arrête, il porte secours au soleil lors des éclips ou retarde, pour ses besoins personnels, le cours des astres. Il au mente la fécondité des champs, du troupeau et de la femme. En somm il s'affermit dans son existence et il se garantit contre les mauvais chances. Cette objectivation ingénue du désir se produit sans difficul parce que la pensée du primitif, évoluant dans un monde de particip tions et d'exclusions mystiques, ne connaît pas la série des causes des effets, ou s'en fait une idée différente de la nôtre. M. *Frazer* avait déjà admis chez le primitif une application erronée du pri cipe de la causalité, une espèce d'interversion de la causalité sel D. Hume. M. *Lévy-Bruhl* [4]) désigne la mentalité de l'homme primi comme prélogique. Attribuant tout ce qui arrive à des puissanc mystiques et occultes, elle est indifférente aux causes secondes. S liaisons causales sont d'un autre ordre que les nôtres. En somme, principe de causalité comme celui d'identité ne joue pas pour le no cultivé.

Comment cette mentalité agit-elle, une fois que la magie s'e glissée dans le sanctuaire? Les manipulations magiques y resta en usage, *trois traits*, propres à la magie, se traduiront dans le c

---

[1]) *Beth:* Religion u. Magie bei den Naturvölkern, 1919, 95, 97 s.
[2]) *Freud:* Totem u. Tabu, 1913, p. 77.
[3]) *Sir J. Frazer:* The golden bough, I², p. 60 ss.
[4]) *L. Lévy-Bruhl:* La mentalité primitive, 1922.

naine religieux par trois phénomènes cultuels caractéristiques. L'un oncerne le *fond* même du rite, l'autre son *objet*, le troisième son *ccomplissement*. Le premier révèle la volonté magique d'asservir la uissance mystique ou divine: c'est, dans le domaine cultuel, *l'insis-ance théurgique*. Dans le second, nous retrouvons la mentalité illo-ique qui amène le primitif à porter tout son désir sur l'objet matériel. l en résulte *l'idolâtrie cultuelle*. Enfin, troisième conséquence de cette nentalité illogique et troisième critère de la magie cultuelle: la con-entration du désir dans le phénomène objectif dispensant l'homme le toute participation subjective au rite, il en résulte l'*observance bsurde*, l'*opus operatum*.

II. L'insistance théurgique.

La relation magique s'établit entre l'homme et un être sem-blable à lui dont il importe de dompter l'influence pernicieuse ou de provoquer l'intervention utile. La même mentalité demeure, lorsque a partie objective est transportée dans un monde transcendant: Alors a magie simple devient magie transcendante. Comme le rite magique agit sur les forces anonymes ou les hypostases d'éléments naturels, ainsi le culte religieux est appelé à exercer une action sur la divinité. Tout au plus y a-t-il une différence d'intensité. L'objet du culte habi-tant un monde supraterrestre, l'organe de l'action théurgique devra être chargé d'une énergie renforcée, afin de pouvoir dépasser les limites du monde naturel et s'élever à la sphère divine. Maintenant c'est Dieu que l'homme s'avise de contraindre à exécuter ses desseins. Si la divinité ne se plie pas au désir humain, le despote qu'est l'homme, la châtie; il flagelle son fétiche, noie les statues de ses saints récalcitrants, abandonne les sanctuaires de son dieu désobéis-sant. Les Arcadiens rentrant bredouille de la chasse, rossaient la statue de Pan. Asios voyant les Troyens repoussés s'écrie: « Zeus, père, en vérité, tu es devenu pour nous un imposteur »[1]). Les Napolitains dés-abusés traitent S. Janvier de « vecchio ladrone » ou de « scelerato », s'il n'a pas su empêcher la lave de se répandre dans la Campagne. Cet influx magique dans le culte se trahit sous forme d'insistance théurgique aux différents degrés de la religion et dans les différents types du culte.

La théurgie magique inspire avant tout le *fétichisme* des reli-gions primitives. L'étymologie déjà de ce terme, dérivé du mot portu-gais feitiço (lat.: factitius) ce qui signifie charme magique, rappelle la contrainte exercée par les artifices magiques. —

[1]) Iliade, XII, 164.

L'intention théurgique se reconnaît encore nettement dans cer taines observances magiques en *Israël*. Les procédés de Jacob pour s procurer un troupeau de brebis tachetées, sont de nature magique (Gen. 30, 37 ss.) L'invocation de Josué (Jos. 10, 12) est une formul magique destiné à influencer le cours des astres. Elie, pour amene la pluie, prend une attitude rituelle au haut du Carmel (1 Rois 18, 42) Elisée ordonne au roi Joas de tirer une flèche de délivrance contr les Syriens (2 Rois 13, 17 ss.). On peut soupçonner des gestes mi métiques empruntés à la magie même dans les actes symbolique des grands prophètes (Esaïe 20, 3; Jer. 28, 13; Ez. 24, 4, etc.) [1]). O peut se demander, si c'est Yahvé lui-même que l'on veut obliger marqueter les brebis de Jacob, à faire pleuvoir à la suite du gest d'Elie, à exterminer les Syriens et à faire arriver le joug du roi d Babel sur les épaules de Juda. Ou bien sont-ce des puissances indéter minées que la technique magique asservira? En tout cas, il n'est pa possible d'exercer la magie contre la volonté de Yahvé, comme l prouve l'impuissance de Balaam (Nombres 22, 12). Mais il sembl bien que souvent le sortilège s'effectue par ses soins. En tout cas, pou le rédacteur qui inséra l'épisode de Jos. 10 dans l'histoire de l'Elohiste ce n'est pas Josué, mais Yahvé qui provoque l'arrêt du soleil [2]). — Dan le *Nouveau Testament* même on trouve un vestige de la magie M. *Reitzenstein* [3]) croit découvrir dans l'ἐξουσία que Paul prétend pos séder (1. Cor. 5, 3 ss.), une force surnatuelle provenant d'une relatio mystérieuse avec le Christ. Elle permet à l'apôtre de juger, absent d corps, le Corinthien coupable; et il ne s'agit pas ici de l'applica tion du droit canonique de l'excommunication, mais d'une exécutio réelle et physique, d'un anéantissement corporel [4]). M. Reitzenstei cite à l'appui de sa thèse des textes profanes, où un sens magique es attribué au terme d'ἐξουσία. — L'idée religieuse qui se trouve à la base du *Sacrifice*, est, elle aussi, tout imprégnée de mentalité théur gique, c'est-à-dire de magisme. D'une façon ou d'une autre le sacri fice est censé agir sur les dieux. Dans la religion hindoue, le sacrific est considéré comme un acte qui conditionne l'existence même de dieux. Dans le christianisme, le sacrifice a conservé quelque chose d cette relation magique. Nous n'oserions pas désigner la messe qu est un sacrifice, comme un type de magie cultuelle. Ce jugement

---

[1]) L'acte de Jérémie (Jér. 51, 63), faisant jeter dans l'Euphrate u Livre d'imprécation contre Babylone se retrouve en Grèce : *Joh. Hempel* Gebet u. Frömmigkeit im A. T., 1922, p. 10.

[2]) *Joh. Hempel:* Gebet und Frömmigkeit im A. T., 1922, p. 9.

[3]) *Reitzenstein:* Die hellenistischen Mysterien, 1920, p. 208 ss.

[4]) Cf. *Joh. Weiss:* Die Schriften des N. T., II, p. 90.

ligerait les valeurs réelles de piété qui, pour le croyant catholique, t renfermées dans cette cérémonie si complexe. Mais il n'est pas teux qu'il y ait dans la prétention d'influer, par le sacrifice, sur volonté de Dieu, une tendance théurgique. On tente de rattacher es pratiques rituelles des dons divins, des dons avant tout spiri-s, il est vrai. — Même dans l'atmosphère spirituelle de la *Prière* uestion de la magie se pose. L'homme peut-il, par sa prière, déter-ier la volonté de Dieu et changer le cours de son action? Nous vons pas, pour le moment, à nous prononcer sur le fond de ce pro-ne. Car nous n'avons qu'à rechercher les indices de la mentalité rgique. C'est surtout chez les gnostiques dont on connaît les rap-ts intimes avec la magie [1]), qu'on rencontre des formules de prières giques. De nombreux papyrus du 2e s. nous en ont conservé le venir [2]). Il est à supposer que la piété populaire des chrétiens ecclé-tiques faisait également usage de la prière magique. N'en trouve-n pas des traces chez S. Irénée et jusque chez Origène? [3]) — and, dans la prière que nous avons déjà citée, Luther, pour con-ndre Dieu à lui rendre son ami gravement malade, « lance à la e de Dieu ses promesses » et ose vouloir lui faire violence, n'est-ce une insistance théurgique et la prière n'est-elle pas ravalée niveau d'un instrument de tyrannie magique? — N'oublions pas endant que, dans la magie cultuelle du christianisme, il ne s'agit ais de phénomènes purement magiques, mais d'un alliage magico-gieux. Ainsi le sentiment de dépendance qui est le critère essentiel la religion, se combine, d'une façon inconséquente, il est vrai, à prétention de soumettre la toute-puissance de Dieu au désir de mme. Dans le cas de Luther la motivation religieuse de la prière incontestable. Dans son action sacrificielle, le prêtre catholique, lui plus, n'est pas exclusivement dominé par la conception théur-ue. Il croit à l'efficacité de son sacrifice, comme le protestant croit puissance de sa prière. Mais comme celui-ci, il est prêt à se sou-tre à la volonté divine et ne doit pas être comparé au sorcier qui fait fort de subjuguer les esprits et les démons par l'artifice de ses tilèges. En théorie, il y a là deux mondes foncièrement différents se rencontrent. Dans la pratique, les limites s'effacent et parfois acerdoce emprunte les allures et les méthodes du magisme, ce qui

---

[1]) *Dieterich:* Abraxas, 1891, p. 148 ss.

[2]) 2. Buch Jeû ed. *Schmidt:* (Text u. Unt. VIII), p. 199: «Jésus nonça la prière suivante: ιωαζαζη ἀζαζη αζαζηθ ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν, ειαζει ι». etc.

[3]) *O. Dibelius:* Das Vater Unser. 1903, p. 16, 37.

n'étonnera pas, quand on songe que le supranaturalisme est toujo
en danger d'échouer dans la superstition. — Grâce à la prédo
nance de l'élément religieux, l'intention magique d'asservir la divi
a, dans le christianisme, pris des formes plus spirituelles et aussi p
atténuées. On n'entend pas dominer Dieu, le Christ ou les saints
les moyens brutaux de la magie coercitive. Mais on est convaincu
gagner leurs faveurs par des actes rituels, par le nombre des pri
ou par la qualité des œuvres pies. La psychologie reste pourtan
même. Le flatteur aussi demande à dominer, bien qu'il ait le sentim
que les moyens matériels ne suffisent pas pour exercer l'influe
voulue. Flatter, c'est déjà reconnaître la supériorité de l'esprit su
force mécanique. On « cultive » donc Dieu, comme on cultive pé
diquement un champ auquel on réclame son fruit. La théorie catholi
des fins cultuelles se ressent encore de cette détermination théurgi
Elle définit le culte comme un service de louanges pour l'augme
tion de la gloire de Dieu, l'accomplissement d'un devoir de justi
à son égard: Dieu est l'objet du culte. Et le *terme* même: *culte*
ferme encore une ombre de magie. *Cicéron* l'avait déjà employé
lui laissant son acception originairement théurgique[2]), tandis
les expressions עֲבֹדָה, λατρεία, service divin, Gottesdienst, dans
quels se cache, il est vrai, l'idée du mérite, s'affranchissent, nomin
ment du moins, de la tendance théurgique, affirment la dépend
et dénotent une orientation plus religieuse. Pourtant, dans le te
grec, l'idée du λάτρον, du salaire, vient se greffer sur celle du ser
Le culte est un service payé, récompensé. Et ici la mentalité mag
réapparaît, puisque c'est une nécessité mécanique qui établit l'é
libre entre le service rendu et la solde payée; et c'est dire qu
contrainte provoque la récompense divine[3]).

---

[1]) S. Thomas d'Aquin, II, 80-81.

[2]) *Cicero :* De natura deorum, I, 2: «Sin dii neque possunt nos ju
neque volunt, nec omnino curant, ...nec est, quod ab iis ad homi
vitam permanare possit : quid est quod ullos diis immortabilibus cu
honores, preces adhibeamus?» Si Cicéron renferme l'élément magique
la notion de *colere,* il saisit et retient l'élément religieux dans le term
« venerari », ibid., II, 18.

[3]) Dans leur discussion sur la notion de la théurgie, *Wilhelmi* (
schrift für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1886, p. 269 s.), *Ba*
mann (Zeitschr. f. prakt. Theol., 1886, p. 104, cf. Lehrb. d. geistl. B
samkeit, 1885, p. 123) et *Rietschel* (Lehrb. d. Liturgik, 1900, p. 25 s.)
pas touché le fond du problème, parce qu'ils introduisent dans les d
la notion indéterminée du paganisme, au lieu de remonter au fait et
psychologie de la magie.

III. L'idolâtrie.

A la base de la mentalité primitive se trouve une conception
ve des images se présentant successivement aux sens et à l'esprit.
que perception est admise sans critique. La distinction entre la
ité et l'image s'efface. Il y a confusion entre la réalité et les sym-
s qui la figurent. C'est ce que M. *Kreglinger* appelle le réalisme
a magie.

Dans la magie intégrale, l'instrument objectif absorbe donc
e la puissance du désir humain et, imprégnée de cette force, agit
l'être occulte, le phénomène de la nature ou l'esprit susceptibles
re enchaînés à la volonté de l'homme. Nous avons relevé combien,
s les religions primitives, *l'idée du mana*, originairement reli-
ıse, devait se prêter aux manipulations magiques et contribuer à
oduire celles-ci dans le culte religieux[1]). Comme M. Kreglinger
s le démontre[2]), cette substance impersonnelle et mystique qui,
nitivement, était le pôle objectif de la relation religieuse, qui, « cir-
ınt à travers toutes choses, les astres, les éléments, les dieux et les
ımes », communique à certains objets sa puissance, sa vitalité,
fécondité, les charge matériellement de ses propres vertus, les
ınise et les rend aptes à servir aux entreprises magiques. Le
chisme s'en empare. De là naît l'idolâtrie, ou, comme on dirait
s correctement, l'idololâtrie. — Nous n'avons pas à poursuivre cette
e qui nous conduirait dans le fouillis de la phénoménologie du
e. Nous nous bornons à esquisser, en quelques lignes, les étapes
'évolution, par lesquelles a passé l'idolâtrie cultuelle. L'objet animé
puissance mystique devient d'autant plus un objet sacré qu'il
ésente une divinité. En *Grèce*, il y avait des idoles divines qui
ent enchaînées, afin qu'aucun ennemi ne pût s'emparer des forces
elles contenaient. Les Hermès des Grecs étaient à la fois matière
ıirée et image divine. Plus tard, l'emblême ajouté à l'image était
sé contenir tout autant de puissance que celle-ci, par exemple la
ıade de Hera, ou bien la massue, le coquillage, l'anneau et le disque
Vishnou. Cela prouve que le dieu s'identifie à l'image. — Les
emis des enfants d'*Israël* étaient tout aussi convaincus qu'eux-
nes que la présence de Yahvé s'attachait à l'arche de l'alliance.
Israël, on évitait de tailler des images de Dieu, mais on connais-
des objets sacrés, par exemple la pierre sacrée (Jos. 4), ou bien

[1]) M. *Sœderblom:* Das Werden des Gottesglaubens, 1915, p. 194,
me que la magie suppose la religion, c'est-à-dire la connaissance du
a.

[2]) Revue d'Hist. et de Phil. rel. de Strasb., 1923, N° 6, p. 498.

l'éphod, qui était primitivement un tablier dont on revêtait l'ima de dieux canaanéens quand on leur demandait un oracle, et qui re en usage parmi les Israélites, quoique l'image divine fût rejetée. Dans les *mystères syncrétistes,* on se servait de nombreux symbo cultuels; on transmettait aux initiés, par leur intermédiaire, l'éner divine dont ils étaient remplis. — Dans le *christianisme* des premi siècles, la magie s'est propagée par l'organe de cette religion de l ordre qui, contrebande païenne, pénétrait dans l'Eglise à une époc où l'affluence des nouveaux venus rendait difficile le contrôle bagage spirituel. Cette pacotille de magie populaire passa *telle qu* dans l'Eglise. La pratique des *ex-voto* et le culte des *reliques* en s les souvenirs les plus évidents. Les reliques sont la transposition da le culte des religions institutionnelles, de fétiches qui, avec les res corporels d'un défunt, en conservent la substance psychique. El sont imprégnées de puissances, de mana, puisqu'elles font miracles[1]). Toutes les religions connaissent ce culte. Une châsse or renferme, à Ceylon, une dent de Bouddha.

D'autre part, la magie s'est infiltrée dans le culte chrétien s une *fausse devise.* Comme le lierre grimpe le long du chêne, elle s enroulée autour de certaines cérémonies qui, à l'âge héroïque du chr tianisme, n'avaient assurément aucune portée magique. Tel l'ex cisme, qui superpose des rites grossiers à la conception paulinienne baptême; telle la magie mystérique qui inspire tout le culte de l'*Eg grecque.* Car le dogme central de cette Eglise est celui de l'inc nation du Logos. Le salut repose sur ce fait. Le culte est l'ensemble cérémonies qui le représentent et dans lesquelles il se répète journe ment. Le plus grand des mystères est le renouvellement de l'incar tion dans la cène. L'incarnation dans les éléments de la cène se c tinue logiquement dans les *images du Christ,* dans tout ce qui a été en contact avec lui, dans toutes les saintes reliques du Christ, p dans tout ce qui restait de la Vierge, des apôtres, des évangélis qui avaient formé l'entourage du Christ, puis dans le livre qui c tient sa parole, dans les vases sacrés, les récipients du pain et du transformés, dans la croix qui pouvait être considérée comme enveloppe de forces divines. C'est ainsi que l'Eglise grecque, part du dogme de l'incarnation, étendait l'idée de la pénétration du vis par le divin à une foule d'objets. On doit admettre que bien des cl tiens orientaux, parmi les moines mystiques surtout, réussissen

---

[1]) Le catéchisme du concile de Trente affirme (p. II ch. 2. qu. 15) des reliques ont guéri des aveugles, des paralytiques et d'autres malade rappelé des morts à la vie.

oir, à travers l'effigie, la substance et à progresser de ce qui est isible et tangible au contact spirituel avec ce qui est suprasensible. Iais, dans le culte des icônes, la piété populaire est tombée dans le étichisme, dans la magie idolâtre. L'image est devenue aussi impor- ante que la formule dogmatique, l'image fait les mêmes miracles ue la personne. Puisqu'il s'agit d'εἰκόνες ἀχειροποιητοί, le type de image byzantine reste immuable. Au lieu d'envoyer au général Kouropatkine des renforts, on lui envoya une caisse d'icônes pour eutraliser l'effet de l'artillerie japonaise. Voilà bien la magie evenue à son point de départ: L'image est le substitut parfait de la éalité. — La croyance magique en la puissance intrinsèque de l'objet acré a droit de cité également dans l'*Eglise catholique*, ou, du moins, ourrait-on dire que l'Eglise tolère dans son enceinte et couvre même e son autorité sa bénédiction certaines traditions ancestrales 'ordre mag répondent pas aux postulats primordiaux de a foi vons vu, dans la vallée de la Doller, clouées ges de S. Agathe, vignettes grossièrement latin s'est altéré jusqu'à être incom- r exemple:

entem spentem
Deo et patris [1])
eratione m
a ora pro nobis.

tre, sont destinés à écarter du bétail sur le mur d'une maison de Pfetter-

```
      S G
S S E S S
M E M E M
S S E S S
S G M G S
```

Nous demandâmes à un habitant ce que signifiait cet assemblage de signes cabalistiques et il nous répondit: « c'est une prière »! — C'est une formule de magie authentique [2]). Tout l'assortiment

[1]) ? patriae.

[2]) *Newman* (Essay on the Development of Christian Doctrine, 1844, . 358) tente une apologie judicieuse et spirituelle de cette religion popu- aire: Le christianisme, convaincu de pouvoir résister à la contagion du al, aurait affecté à un usage évangélique les propres instruments et les ccessoires du culte du démon. Si N. prétend que ces pratiques, quoique cor- ompues, proviennent de révélations primitives, nous ne pouvons plus le

varié d'amulettes, de médailles sacrées, de scapulaires, d'images de sainteté, d'eau bénite, de croix, de vases sacrés rentre dans cette catégorie de la magie cultuelle. Le prêtre est le magicien dont les formules et les pratiques bannissent les démons et gagnent les faveurs des saints. — Le *protestantisme* lui-même en porte encore quelques traces compromettantes: L'inspiration littérale est censée communiquer à la Bible la dignité d'une parole divine. La Bible est considérée par beaucoup de croyants comme un livre magique. Là encore, l'image et la réalité se confondent pour une mentalité naïve. D'autre part, les préjugés magiques se rattachent aux sacrements qui, de toutes les cérémonies en usage dans les Eglises protestantes, sont encore le plus entourées de mystère. On remarque chez certains fidèles une crainte instinctive des espèces de la cène. Le pain, le calice qu'ils n'oseraient porter eux-mêmes à leurs lèvres, leur semblent imprégnés de forces divines: Joachim II de Brandebourg renvoya deux pasteurs qui avaient, par mégarde, répandu par terre du vin consacré [1]). Cruciger défendit la thèse que des hosties consacrées, mais non consommées, conservaient l'« unio sacramentalis » pendant un ou deux jours [2]). Dans une Agende de Magdebourg de 1740, on menace de peines sévères et même de la peine capitale le pasteur qui n'aurait pas pris soin des espèces sacramentelles. Aujourd'hui encore, dans certaines contrées, on emploie l'eau baptismale et le vin de la cène pour guérir des malades. On n'exige pas seulement de l'officiant que, pour l'administration des sacrements, il soit dûment consacré, mais on attend de lui qu'il consacre les espèces avant de les distribuer. On voit des pasteurs faisant un geste de bénédiction ou le signe de la croix au-dessus de la patène et de la coupe, comme s'ils voulaient, par ce geste magique, introduire une force ou même une substance divine dans le pain et le vin. Il est vrai que Luther lui-même qui notoirement était plus superstitieux que les autres réformateurs, n'a pas été très net dans ses déclarations sur les formes de la sainte-cène [3]). Dans la mixture magico-religieuse, le dosage peut être très différent, mais peut-être convient-il de dire avec Renan « que, dans les couches profondes du peuple, la religion ayant en somme, peu changé », au cours des âges, l'ingrédient magique y est resté à peu près identique et prédominant.

---

suivre; mais il a raison en ajoutant qu'elles dérivent aussi de l'instinct de la nature; seulement en cela il ne peut pas être question de paganisme christianisé, mais d'impulsions magiques indéracinables.

[1]) Zeitschr. f. hist. Theol., XIX, p. 488 s.

[2]) *Kawerau:* Zeitschr. f. prakt. Th., 1899, p. 39.

[3]) Cf. Ed. d. W., 12, 212; 19, 97.

IV. L'accomplissement absurde.

Pour la mentalité primitive il n'existe pas de liaison causale des phénomènes. « La cause et l'effet ne sont pas donnés, tous les deux, dans le temps et l'espace, mais un seul de ces termes est perçu, l'autre appartient au monde invisible des puissances mystiques ». Il y a, pour le primitif, « préliaison mystique ». L'action inconcevable de la force occulte « ne peut être arrêtée que par une force supérieure du même genre » [1]). Cette indifférence absolue pour les opérations discursives de la pensée ne se manifeste pas seulement dans l'interprétation illogique des causes naturelles d'un phénomène, mais aussi dans la manière d'en écarter les suites naturelles par une opération magique. Ayant passé sans transition des motifs aux moyens de l'action, l'accent psychique se reporte tout aussi soudainement des moyens à l'action elle-même. L'action, si illogique soit-elle, se déroule d'une manière automatique et produit infailliblement des effets prévus. Enfin, aucune liaison logique ne relie les effets à l'action. L'action garantit par elle-même l'effet voulu, quoiqu'il n'y ait aucune liaison causale entre son accomplissement et son soi-disant résultat. Il n'y a qu'une condition pour son succès, c'est qu'elle soit exécutée selon les règles immuables du rite [2]). Dans tout ce processus, tout ce qui est âme, réflexion, effort de volonté, aspiration interne est remplacé par le geste héréditaire, mais incompris, par la formule consacrée, mais dénuée de sens, par l'objet chargé d'énergies mystiques, dont la provenance reste obscure. M. *Lévy-Bruhl* [3]) nous donne de nombreux exemples du « misonéisme » des primitifs, de leurs tendances conservatrices, du respect instinctif que leur inspire une coutume inviolable. Ils sont liés par un réseau complexe de participations à des institutions, des rites dont ils ne discutent ni l'opportunité, ni la signification. En attribuant, pour ainsi dire, une valeur constitutive à *l'absurde*, la magie maintient l'action de l'homme dans un mécanisme sourd et impersonnel [4]).

---

[1]) *Lévy-Bruhl:* La mentalité primitive, 1922, p. 20 et passim.

[2]) *O. Spengler* (Der Untergang des Abendlandes, 1918, II, p. 326 ss.) envisage, lui aussi, l'action magique comme une tentative non religieuse de l'homme, pour s'affranchir des despoties obsédantes du monde extérieur. C'est un essai de dévaloriser les faits incalculables de la vie. La formule magique est une analogie curieuse de la formule mathématique qui, elle aussi, tente d'incarcérer dans un système de relations causales les forces occultes de la nature. Le fait est que la science, comme l'action magique, dissipe la crainte. *Frazer* découvre même le germe de la science dans la magie et *Leuba* établit le parallélisme des deux fonctions.

[3]) *Lévy-Bruhl:* La mentalité primitive, 1922, p. 445-468.

[4]) La psychiatrie établit une curieuse analogie entre le rituel magique

Introduite *dans les religions établies,* la magie perpétue cette mentalité. D'une part, elle empêche le fidèle de découvrir dans les données de la vie spirituelle une relation avec les puissances d'un monde transcendant, d'autre part, par là même, elle le dispense de tout effort pour établir cette relation spirituelle. Au culte, la magie produit un marasme incapable de tout travail mental, de tout essor de l'imagination, de toute énergie de la volonté, en un mot l'engourdissement de l'âme qui oublie qu'elle a des ailes. Elle nourrit l'entêtement à demeurer dans une religion subliminaire, voisine du démonisme et de la superstition. Autrement dit, la magie cultuelle n'est pas seulement, comme chez les primitifs, areligieuse, mais franchement irreligieuse.

Alors le culte n'est plus qu'un *opus operatum,* c'est-à-dire un accomplissement extérieur auquel ne répond aucune disposition intérieure, un rite opérant par la seule vertu de son exécution. L'homme ne s'y sent attiré par aucune puissance supérieure et n'y ressent aucune impulsion vers l'infini. Aussi ce culte peut-il se concilier avec une vie d'injustice et de débauche (Es. 1, 10-17), ou avec une absence de responsabilité sociale (Jacques 2, 2-4). C'est le cas classique du brigand qui, avant de faire un mauvais coup, s'agenouille devant l'image de la Vierge et porte un poignard autour duquel il a enroulé un rosaire. Pris objectivement, le culte peut être parfait, mais la mentalité magique du sujet le déforme et le dégrade. — Le symbole incompris devenant lui-même le véhicule de l'action cultuelle, celle-ci voit sa forme se matérialiser et son contenu se volatiliser. D'organisme vivant le culte devient un système de cérémonies surannées, de dévotions absurdes et de vaines paroles. Le geste n'exige qu'un léger tour de main et demeure vide, la liturgie se pétrifie, la prière se fait battologique, le sacrement est abandonné à son énergie immanente, le chant est une association de sons, on écoute, en somnolant, le message dont chaque parole suppose pourtant le coefficient de la vie personnelle. Le culte est censé *agir* automatiquement *sur l'homme,* comme, selon la mentalité théurgique, il prétend *agir sur Dieu.*

On peut constater cet état de choses chez le *peuple d'Israël.* Dès le 9e et le 8e siècles, les actes extérieurs tenaient lieu de culte. Le fait d'offrir un sacrifice passait en soi pour une réalisation religieuse. S'en abstenir, c'était manifester de l'impiété. En tout cas, la disposition

---

et le rituel allant de la simple superstition jusqu'aux stéréotypies les plus compliquées que développent certains malades. «Ce rituel a pour but d'apitoyer le maître universel pour se l'assujettir... Il est compréhensible que le sujet, ayant pris l'habitude de ce rituel, finisse par le suivre automatiquement, alors même que certaines actions rituelles ne répondent plus à un véritable besoin affectif «(*Codet* et *Laforgue:* L'évolution psychiatrique 1925, p. 117).

intérieure des donateurs n'y jouait aucun rôle. Les prophètes ont stigmatisé ces rites non seulement à cause de l'irréligiosité de ceux qui les célébraient, mais parce que ces cultes bâtards, corrompus dans leur essence même, provoquaient le mépris et la colère de Yahvé. (Amos 5, 21 s.; 4, 4; Osée 6, 4 s.; Es. 1, 11 s.; Michée 6, 6 ss.; Jér. 7, 21 ss.) C'est ce même accomplissement de rites devenus absurdes que Jésus combattait (Mc. 7, 6) chez ses adversaires pharisiens, en reprenant le jugement d'Esaïe: « Puisque ce peuple s'approche de moi de sa bouche... » (Es. 29, 13). Jésus ne cite pas le passage tout entier, dont le contexte est des plus instructifs et confirme notre thèse. Esaïe discerne très judicieusement le rapport qui, dans ce culte devenu opus operatum, existe entre la paralysie mentale des dévots et leur perclusion morale et religieuse: « c'est que la sagesse des sages périra, et l'intelligence de ses hommes entendus s'évanouira » (Es. 29, 14). —

L'*Eglise catholique* a formellement sanctionné le mécanisme rituel en affirmant la vertu intrinsèque du culte. Dès le 12e siècle, Pierre de Poitiers a enseigné que l'effet salutaire du sacrement résidait dans l'acte même, indépendamment de la personne qui l'accomplissait. Le sacrement agira donc toujours, quelle que soit la disposition morale des assistants. Il « confère la grâce »; il est un « tegumen », c'est-à-dire qu'il couvre l'homme de la bénédiction divine; il crée chez le fidèle le « habitus gratiae »[1]) — Cette théorie catholique sur l'efficacité immanente du culte s'était ancrée dans l'âme de *Luther*. Le réformateur ne s'en est jamais entièrement affranchi. L'ombre du mystère qui, pour son sentiment personnel et depuis son enfance, entourait la cène, ne s'en est jamais dissipée[2]). Il estimait que le sacrement renferme un don objectif, de sorte que même les incrédules peuvent en ressentir l'influence réelle. La façon artificielle dont Luther cherche à motiver l'action du baptême des enfants nous révèle le combat que, dans son cœur, se livraient l'instinct magique et la tendance religieuse. Il demande bien que, dans ce sacrement aussi, la foi aille à la rencontre de la promesse divine: il supposera donc chez le nouveau-né l'existence d'un germe de foi. Mais, au fond, il conserva la fiction catholique que le baptême agit miraculeusement sur l'âme de l'enfant qui le reçoit. — Récemment la branche « oecuménique » de la Haute-Eglise prussienne, qui vient de se séparer de la branche « consciemment protestante », a formellement reconnu

---

[1]) *O. Scheel:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., Art. Sakramente, V, p. 209 ss.

[2]) *Gottschick:* Luthers Anschauungen vom christl. Gottesd., 1887, p. 55. Cf. Luther: Ed. d'E., 23, 195.

non seulement « le culte objectif », mais aussi le principe de l'opus operatum [1]).

Les Eglises se placent rarement au point de vue de l'idéalisme religieux; elles s'adaptent plus facilement à la veulerie morale des masses qu'aux directives inspirées des prophètes.

Pourtant, là encore, nous verrons que l'absurdité magique n'étouffe jamais entièrement les impulsions religieuses, auxquelles elle s'amalgame. Evidemment, celui qui se fie en l'opus operatum du culte, n'en rapporte aucun enrichissement de sa vie intérieure. Mais le fait même d'y vouloir assister, le vague désir de rendre hommage à Dieu, la volonté obscure de gagner le salut par un petit effort, ne serait-ce que celui tout physique d'aller à ce que l'on considère être un rendez-vous avec Dieu, cachent un minimum de religiosité. Il est bien entendu que cet acte absurde est le fait d'une conception inférieure, mais le sentiment confus que la vie humaine dépend de Dieu, la crainte presque inconsciente de le froisser en ne lui rendant pas ce qui lui est dû, rattache même ce culte démantelé aux assises profondes de la vie religieuse.

Toujours est-il que le culte-opus operatum se trouve en corrélation avec la mentalité illogique de la magie. Quelle absurdité, en effet, qu'un culte, impeccable dans son déploiement objectif, mais stérilisé par la dégénérescence religieuse du sujet!

Résumons, en deux mots, tout ce chapitre sur la magie: La magie est originairement *areligieuse*. Il n'y a pas de culte magique, il n'y a que des rites magiques. — Il y a pourtant une magie cultuelle. En contact avec la *religion*, elle en avilit les valeurs. Introduite dans le culte, elle déforme la relation religieuse en anéantissant le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, en divinisant l'objet phénoménal et en privant la pratique cultuelle de toute spiritualité consciente.

3. Autres cultes areligieux.

a) *Formes ésotériques.*

Nous ne nous arrêterons pas à certaines formations cultuelles qui, quoique affectant la gravité, la solennité et parfois l'élévation morale qui sont particulières au culte religieux, ne supposent pourtant pas, comme fondement, un rapport de l'homme avec une réalité

[1]) «Una Sancta». Zeitschr. des hochkirchl. oekum. Bundes. 1925. cah. 1. «on peut défendre la thèse que les sacrements agissent par le fait même d'être célébrés».

transcendante et n'expriment pas la conscience religieuse d'individus ou de groupements quelconques.

Ces cultes peuvent être ou bien une *singerie blasphématoire* du culte religieux, ou bien une *copie tendancieuse*, mais sincèrement *idéaliste*. Parmi les *premiers* il faut ranger des cultes qui sont de véritables *antitypes du culte religieux:* cultes des Çâktas hindous, adorant par des orgies Çâkta, l'épouse de Çiva, les rites des Assassins, secte schiite du temps des croisades, les cérémonies sataniques [1]) surgissant au 13e siècle, les Messes noires du 17e, et d'autres aberrations psychopathiques telles qu'elles furent dévoilées dans le procès des Stedinger, hérétiques des bords de la Visurge, du 13e siècle, ou dans celui des Templiers. — En ce qui concerne la *seconde* catégorie de cultes nonreligieux, mais de tendance *idéaliste*, il faut mentionner certaines manifestations modernes, *rites romantiques*, enthousiastes ou sentimentaux, tels qu'on les rencontre, en Allemagne, dans le mouvement de la jeunesse. On y glorifie la puissance du soleil, les dons du printemps; on y allume des feux de la S. Jean; on y célèbre Parsifal, S. Michel, ou les anciens dieux nationaux Wotan, Thor, Freya qui, pour ces adorateurs, n'ont aucune personnalité, mais sont l'expression symbolique de certaines idées. On pourrait se poser la question de savoir, si la cérémonie patriotique ou militaire ne tient pas lieu de culte pour des âmes altérées d'idéalisme ou de beauté, mais n'éprouvant plus aucun besoin religieux. Le « culte des morts » de la grande guerre a pris des formes rituelles: pèlerinages, fanaux, voies sacrées, tombes du soldat inconnu, et, dans les pays anglo-saxons, le moment de silence introduit dans les cérémonies commémoratives. Puis on peut signaler, comme rentrant dans cette classe de cultes idéalistes, mais areligieux, quelques observances d'écoles *philosophiques:* dans l'antiquité, les consécrations pythagoriciennes, le culte des muses de l'Académie platonicienne; et, de nos temps, des institutions reflétant, par des expressions liturgiques, des doctrines plus ou moins antireligieuses: cultes monistes, rites de franc-maçons, d'Odd-Fellows, de positivistes, de libre-penseurs ou de libre-croyants; ou des spéculations cosmiques comme les mystères des théosophes ou des anthroposophes. Ce n'est qu'une façon de parler, que de qualifier de cultes ces solennités perverses ou puériles, aristocratiques ou

[1]) Dès les premiers siècles de notre ère, le diable a été appelé le singe de Dieu, parce que, dans les sectes et chez les païens, il aurait imité et dénaturé les rites et les institutions chrétiennes. Julien l'Apostat, abhorré comme l'Antéchrist par l'Eglise, n'avait-il pas emprunté, au christianisme, pour les introduire dans le culte païen reconstitué, certaines coutumes comme, par exemple, la prédication chrétienne ?

sectaires, vulgaires ou empreintes de beauté, mais toutes indifférentes à l'égard du fait religieux.

Il convient pourtant de faire une exception pour *un phénomène* qui a plus d'envergure que ces extériorisations de disciplines ésotériques, le cas du *bouddhisme*. A première vue, on pourrait le désigner comme une religion sans culte, ou se demander, s'il est une religion, mais quoi qu'il en soit, ils nous prouve l'interdépendance du culte et de la religion. Dès que l'un ou l'autre élément de cette association se trouve anémié, l'autre dépérit. C'est, d'ailleurs, uniquement cette relation religieuse qui retient notre attention, quoiqu'elle nous apparaisse, cette fois-ci, sous un aspect plus ou moins négatif. Dans cette analyse du bouddhisme, nous partons du fondement. Nous verrons que, sur la base d'une religion qui n'est assurément pas franchement transcendentale, repose un culte vague et mystique. En partant de ses expressions cultuelles, en envisageant leur pauvreté, nous aurions aussi pu traiter la question du bouddhisme dans la phénoménologie du culte.

b) *Le culte dans le bouddhisme.*

Nous ne parlons pas du bouddhisme en tant que religion populaire, dont les formes grossières et superstitieuses ont envahi la branche thibétaine et la branche sino-japonaise, et ont même contaminé le type méridional, le bouddhisme des Indes et de Ceylan. Avec ses observances polythéistes — sacrifices, images du Bouddha ou de différents Bouddhas — avec ses phénomènes fétichistes — ex-voto, lanternes votives, arbres sacrés (illicium religiosum) — et avec ses rites magiques [1]) — oracles, moulins à prières, formules stéréotypées, tourniquets de livres sacrés, envoûtements — cette religion vulgaire n'est que la façade exotérique du bouddhisme philosophique. Elle est une véritable religion; le Bouddha historique y apparaît comme l'une des nombreuses émanations d'une puissance éternelle et divine. L'idée du Nirvâna y est remplacée par celle d'un monde transcendant, comprenant un ciel et un enfer. Des saints, les Bôdhisattva servent d'intermédiaires entre les mortels et ce monde supérieur. L'aspect cultuel de cette religion dégradée n'est pas typique. On oppose ce bouddhisme phénoménal sous le nom de *mahâyâna*, ce qui signifie: grand bateau, au bouddhisme spéculatif, plus ancien

[1]) Il faut reconnaître que, même dans la mythologie du bouddhisme primitif, il se trouve des traces de magie: les disciples du Bouddha prétendent posséder, par exemple, la puissance de se rendre invisible, ou de se multiplier.

et plus spirituel qu'on appelle *hinayâna*, le petit bateau. L'attitude cultuelle de ce dernier mérite d'être étudiée.

Ce bouddhisme est-il une religion, et, si c'est le cas, quel en est l'expression cultuelle? Il y a des spécialistes qui en nient le caractère religieux [1]). D'autres, comme *Hackmann* [2]), *Edv. Lehmann* [3]), *Söderblom* [4]), *H. Beckh* [5]) sont plus affirmatifs. On pourrait dire que le bouddhisme est à la fois athéiste et religieux. M. Sœderblom fait remarquer que la croyance en un Dieu ne constitue pas nécessairement un fait religieux. Pour constituer ce fait, il faut le sentiment du divin, c'est-à-dire la pénétration de l'âme par ce qui est sacré ou tabou. Dans ses dialogues et ses préceptes, le Bouddha possède ce sentiment. Il découvre « dans le désert de la vie des oasis qui se détachent, comme le sacré... se détache des choses profanes », et il a entrevu, derrière « l'enchaînement déplorable des causes et effets qui forment l'existence, la paix éternelle du nirvâna ». Il est vrai que cette religiosité est saturée de philosophie et de dialectique rationaliste qui décourage toute spéculation métaphysique. Pourtant — et c'est l'argumentation de M. Wobbermin [6]) — le désir d'être sauvé implique incontestablement une impulsion religieuse. Mais ce bouddhisme hinayâna ne suppose-t-il pas la rédemption de l'homme par ses propres moyens? On pourrait le croire. Cependant la connaissance que le Bouddha, après avoir passé par d'innombrables transformations, a acquise et qu'il proclame pour le salut du monde, ne repose pas uniquement sur sa propre vertu, mais sur l'action d'une loi supérieure qui, au moment voulu, a clos le cycle de ses existences. Cette loi postule l'idée d'un monde transcendant. En enseignant donc aux hommes de s'affranchir eux-mêmes d'une condition emprisonnée dans le temps et l'espace, le Bouddha exécute les décrets d'une économie de salut qui est de toute éternité et qui, si le maître avait voulu donner la conclusion téléologique de sa sotériologie, exigerait la réalité d'une divinité vivante, éthique et personnelle. Le Bouddha n'admet que des dieux appartenant au monde périssable et devant être délivrés eux-mêmes comme l'homme. Voilà le caractère athéiste de cette

---

[1]) *Schaarschmidt:* Die Religion. Einführung in ihre Entwickelungsgeschichte, 1907, p. 230 s.

[2]) *Hackmann:* Der Buddhismus in China, Korea und Japan, 1906.

[3]) *Edv. Lehmann:* Der Buddhismus als indische Sekte u. als Weltreligion, 1911.

[4]) *N. Söderblom:* Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung v. A. Stübe, 1916, p. 211.

[5]) *H. Beckh:* Der Buddhismus, Sammlung Gœschen, t. II, p. 7 ss.

[6]) *Wobbermin:* Das Wesen der Religion, 1921, p. 178 ss.

« sotériologie pour intellectuels »[1]). On admet aujourd'hui que le bu des aspirations bouddhiques, le *Nirvâna,* n'est pas un état puremen négatif, quoique ce ne soit pas non plus un monde transcendant ver lequel s'oriente ce désir. Quoi qu'il en soit, l'inspiration religieus qui se trouve à la base du désir de rédemption, postule incontestable ment l'affirmation d'un monde éternel.

Quelle sera l'*expression cultuelle* de cette religion athée? L germe religieux y étant si minime, l'expression cultuelle ne pourra être que chétive. Il ne peut être question de véritables cultes; le disciples authentiques du Bouddha, les moines, s'adonnent à l'ascès et à la méditation. Celle-ci s'opère en quatre degrés et cette méthod n'est qu'un petit pas vers une forme rituelle. Dans les temples qu sont des annexes du cloître, on voit bien des images du Bouddha mais jamais elles ne sont adorées. Le Bouddha est dans l Nirvâna; il n'est pas le chef spirituel vivant, comme le Christ des premiers cultes chrétiens, au milieu de sa communauté; il ne peu entendre aucune prière. Le bouddhisme est une religion sans prière C'est tout au plus, si l'on peut appeler cérémonie cultuelle le «jour d jeûne », une assemblée pour une confession commune des péchés con tenue dans la liturgie Pâtimokkha et lue par le doyen des moines Cette indigence cultuelle qui est caractérisée par l'absence d'objets e de gestes, de formes et de sons, s'explique aussi par le *caractèr abstrait de la spéculation* bouddhiste. Celui qui désire être affranch de l'obsession des choses terrestres et réduire tous les contraste inhérents au chaos de ce monde, s'élèvera par sa méditation au-dessu de toutes les images, se plongera dans le silence et recherchera l contraction de tout son être dans la paix du nirvâna. Le caractèr fuyant du bouddhisme tend plutôt vers l'effacement cultuel que ver la constitution d'un culte positif. Aux origines surtout, quand l communauté bouddhique s'opposait à l'ancienne religion avec se sacrifices d'animaux et ses cérémonies sacerdotales, les frères veillaien à garder pures de tout accessoire la profondeur et l'intimité de leur méditations. « Le culte ne mène que jusqu'au vestibule de la vi religieuse... il ne va qu'à maintenir parmi les moines la correctio extérieure. »[2]).

D'une façon inattendue et d'un point de vue négatif, le boud dhisme nous confirme le résultat de notre étude sur le fondemen

---

[1]) *M. Weber:* Gesammelte Aufsätze f. rel. Soziologie, II, 192 p. 217 ss.

[2]) *Oldenberg:* Le Bouddha, trad. *Foucher,* 1921. p. 366.

eligieux du culte. Nous en résumons ainsi les conclusions: La eligion et le culte sont inséparables. Il n'y a pas de religion non-ultuelle. Religion et culte surgissent simultanément dans l'histoire omme dans la préhistoire. Le degré de leur intensité et le niveau de eur élévation réciproques dépendent de leur relation effective. Si une eligion dégénérée se distingue par la multitude et la richesse de ses ites, on peut être sûr que ceux-là ne sont pas l'expression adéquate 'un fond religieux, mais qu'ils sont les formes de qualité inférieure ans lesquelles se révèle l'atavisme de l'instinct magique. Ces rites ne orment pas de véritable culte. D'autre part, si une religion profonde t spirituelle, comme le christianisme primitif, se montre pauvre en ormes cultuelles et même méfiante à leur égard, on peut certifier qu'elle e demeurera pas longtemps privée de cette enveloppe protectrice [1]). Elle cherchera, par voie de succession ou d'émancipation, sans jamais parvenir, mais sans jamais se lasser, la forme de plus en plus pure ui corresponde aux données les plus authentiques de son fondement t à la richesse bienfaisante de son contenu. « Le culte se développe ous l'influence permanente du principe qui l'a fait naître » [2]).

B. Le but religieux du culte.

I. La notion de la communion divine.

Nous avons vu que le culte suppose une base religieuse. Ou ien, en considérant de l'intérieur les choses: Toute religion aspire une forme cultuelle. Mais si la religion fait naître le culte et si culte conditionne la religion, il est évident que les deux obéiront à même inspiration. Le culte devra répondre à la volonté religieuse ui l'anime. Son but devra être conforme à son fondement. Il devra endre au même but que la religion elle-même. La religion est le *entiment* qui rattache l'âme au principe de vie, le culte sera l'*acte* ital qui mettra en contact l'âme individuelle d'abord, l'âme collective nsuite, avec la réalité transcendante qui leur apparaît non seulement

[1]) « La promptitude avec laquelle il (le culte organisé dans les communautés apostoliques) se constitua, montre bien qu'il répondait à une nécessité intime, inéluctable du nouvel établissement. » *Loisy:* L'Evangile et Eglise, 1903, p. 227.

[2]) *Loisy:* ibid. p. 229.

comme une puissance supraterrestre et sublime, mais aussi comme un bien infiniment désirable. En donnant satisfaction à leur besoin de vie, le culte permettra aux âmes d'atteindre leur but religieux. En un mot: *La communion avec Dieu, but suprême de la religion, est aussi la véritable raison d'être du culte.*

Ayant pris la notion du culte dans un sens très large, afin d'y englober les réalisations les plus enfantines et les plus grossières, nous devrons aussi comprendre l'idée de la communion divine dans son acception la plus étendue. Ce terme embrassera non seulement le sentiment de sécurité et d'amour d'un enfant de Dieu qui, au culte, se sent intimement uni à son Père, soit par la prière, soit par la célébration de la cène, soit par la participation au mystère de l'eucharistie, mais aussi les tâtonnements de l'être primitif, destinés à établir, par des pratiques illogiques, sa rencontre avec l'être mystérieux dont il sent qu'il dépend. Nous désignerons comme « *communion divine* » toute tentative humaine, si timide qu'elle soit, à laquelle répond un sentiment de la présence du divin, quelque vague qu'il apparaisse. Cette conception latitudinaire de la communion divine nous permettra de donner à l'*objet* du culte une signification très vaste, de comprendre dans le but du culte une certaine *variété de fins* et de différencier les *moyens* servant à atteindre ce but.

Pour ce qui concerne l'*objet* du culte, nous ne considérerons pas comme tel uniquement le Dieu de l'Evangile, le Père céleste qu'enseigne Jésus-Christ, mais aussi le divin dans sa portée la plus étendue, depuis le « numinosum » au sens neutre jusqu'aux personnifications les plus concrètes. Le divin, ce sera, pour les besoins de notre travail, aussi bien l'absoluité essentielle dont parlent les mystiques spéculatifs que le Sacré-Cœur, objet de la dévotion jésuitique ou sulpicienne; aussi bien les divinités du Mystère grec que le chœur des Saints catholiques. Ce sera avant tout le *Christ*[1]) dont nous n'avons pas à discuter ici la divinité: le Logos incarné de la Liturgie orientale comme la Victime eucharistique de la messe occidentale, le Médiateur sur lequel s'appuie dans sa prière, le croyant protestant, comme l'« Ami » auquel un Zinzendorff ou un François de Sales se sentaient unis par une passion sen

---

[1]) Selon M. *Loisy:* L'Evangile et l'Eglise, 1903, p. 266, le culte de Jésus répond au besoin de déifier l'homme, qui semble inné à la nature humaine, mais qui, dans toutes les religions, associe ce culte de l'homme à celui de Dieu. Dans les cultes païens cette association se serait faite au détriment de la divinité, dans le christianisme elle n'aurait pas conduit au polythéisme et à l'anthropolâtrie, parce que l'Eglise distingue « dans l'objet de son adoration le Dieu éternel et la nature humaine, dans laquelle ce Dieu s'est manifesté sur la terre ».

uelle. Pour notre définition de l'objet du culte, la question numérique n'a aucune valeur; que le protestantisme adore deux ou trois divinités, ou le catholicisme en invoque une grande quantité, cela importe peu [1]). — Compris dans le sens le plus vaste comme moyen de communion divine, le culte n'est pas seulement indifférent au *nombre et aux noms mythologiques* de l'objet divin, mais aussi à ses *qualités religieuses*. Que ce soit le Dieu juste et parfois irrité des prophètes d'Israël, ou le Dieu pointilleux et jaloux des pharisiens, le Dieu miséricordieux de Jésus ou le Dieu guerrier de Mahomet; le « throne de gloire espovantable » ou le « throne de miséricorde » comme dit Calvin [2]); le «deus absconditus» ou la « facies dei revelata », comme dit Luther [3]); le Dieu austèrement transcendant de la piété puritaine ou le Dieu de la mystique qui s'unit à l'âme jusqu'à se confondre avec elle; le « numen tremendum » ou le « numen fascinosum » de M. Otto; le type paternel ou le type maternel de M. Neeser [4]), il y aura toujours, dans l'âme humaine, une tendance orientée vers tel aspect de Dieu ou vers tel autre. L'âme est même susceptible de ressentir, au cours d'un même culte, les effets de différents attributs du divin, par exemple, dans la confession des péchés du culte protestant: sa sainteté dans la Loi; sa miséricorde dans la promesse de pardon; dans la lecture biblique: sa majesté (par exemple, dans une lecture du 8e ps.); dans une prédication sur Matth. 6, 24, ss.: sa bonté providentielle, etc. Et la Liturgie catholique est également assez riche pour offrir aux besoins les plus divers des âmes une objectivation adéquate du divin.

Cette variabilité de l'objet divin implique *différents aspects du but du culte*. Son but général est complexe. Il est évident que la communion divine prendra une coloration différente selon le niveau intellectuel ou selon la température religieuse de l'adorateur. Un esprit rationaliste se figurera autrement la communion divine qu'une âme mystique. Un fétichiste s'en fera une idée différente qu'un Me Eckhart; un sacrificateur de Béthel une autre qu'un Luther. Le but général compte différentes fins subordonnées les unes aux autres, les unes plus centrales, les autres plus périphériques. Là encore, il est clair que la volonté d'*adorer* Dieu se rapprochera plus du but central que quelque considération morale ou quelque intention pédagogique; la recherche d'une réalisation esthétique visera plus haut que telle ou telle

[1]) *M. Neeser:* Le Dieu de la prière chrétienne, Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1923, p. 237 s.

[2]) Instit. III, XX, 17.

[3]) De servo arbitrio.

[4]) *Neeser:* o. c., p. 285 s.

pédanterie didactique. Pourtant, ces prétentions subalternes tendent également à établir une rencontre des âmes avec Dieu. En orientant les virtualités psychiques de l'homme vers des fins préliminaires, le culte contribuera déjà à la réalisation du but suprême. Avant de faire ressentir aux âmes la présence réelle du divin, il les y prépare, les y dispose, les instruit, les purifie. Nous n'ignorons pas que ces fins secondaires s'arrogent souvent au culte une telle prééminence que la fin dernière s'efface dans la conscience des fidèles. C'est ainsi que, par exemple, l'idéalisme de Luther ayant subi de cruelles atteintes, le réformateur se vit porté à affirmer avant tout le but pédagogique du culte. Mais aucune conception unilatérale ou tendancieuse ne devra nous faire perdre de vue le but essentiel, comme, d'autre part, la considération primordiale du but du culte ne nous permet pas d'ignorer et d'écarter les fins incidentes. Ainsi l'édification ne doit pas nous faire oublier l'adoration, mais le culte de prière n'exclut pas non plus le culte d'évangélisation. La vie est toujours plus riche que le système, fût-ce celui d'un grand théologien comme Schleiermacher. Par conséquent, notre thèse ne doit pas être moins large que les catégories que nous offre la vie.

Le large cadre dans lequel nous plaçons la notion de la communion divine, nous permettra enfin d'étendre le rayon des *moyens* que nous croyons appelés à réaliser les fins cultuelles. Ces moyens sont de deux sortes. Le culte est avant tout destiné à *constituer* la communion divine, mais il doit aussi la *figurer*. Le culte n'en est pas seulement l'organe, mais aussi le symbole. De tout temps, le culte s'est traduit par une double série d'actes, les uns créateurs, les autres représentatifs. On sait que *Schleiermacher* a rejeté les premiers, ou ce qu'il appelait « l'action efficiente » [1]). Pour lui, seule « l'action figurative » [2]) importait, c'est-à-dire une action qui ne cherche pas à créer quelque chose, mais qui soit l'expression immédiate d'un fait préexistant: du fait de la conscience religieuse qui anime la collectivité croyante. La communion divine ne serait donc pas, selon lui, la cause finale, mais la cause efficiente du culte. Sa figuration en serait l'unique but [3]). Cette théorie de Schleiermacher a eu le grand mérite de refouler l'obstination doctrinaire, la manie pédagogique et le légalisme qui, sous le régime de l'orthodoxie et du rationalisme, avaient amoindri la dignité du culte. Celui-ci doit être un acte gratuit, affranchi de

---

[1]) «wirksames Handeln.»

[2]) «darstellendes Handeln.»

[3]) *Schleiermacher:* Prakt. Theologie, éd. Frerichs, 1840, p. 68 ss. — Christliche Sitte, p. 502 ss.

toute arrière-pensée d'utilitarisme et ne cherchant pas son but hors d'elle-même. Il ne faut pourtant pas outrer cette conception. Elle néglige certainement un facteur qui se subordonne au but suprême du culte et qui cependant entend y exercer une influence: l'*édification*. L'édification n'est pas uniquement un effet spontané de la communion divine, mais une fin voulue en vue de celle-ci. Il ne s'agit pas seulement de donner une expression collective au fait de la communion divine, mais aussi d'en approfondir l'expérience. L'étendue que nous donnons à l'idée de la communion divine nous autorise à élargir le point de vue de Schleiermacher et de comprendre parmi les moyens cultuels destinés à réaliser ce but, non seulement l'action figurative de l'adoration [1]), mais aussi l'action efficiente de l'édification. Nous avons nous-même désigné comme fondement du culte le fait de la conscience religieuse de la collectivité, et nous avons affirmé que le but devait correspondre au fondement. Nous reconnaîtrons donc volontiers la primauté à la fonction préconisée par Schleiermacher. Mais nous lui incorporons l'idée de l'édification. Nous dirons avec Schleiermacher que le culte est certainement et avant tout destiné à figurer ce qui en est le fondement: la conscience religieuse de la collectivité. Mais nous irons plus loin que Schleiermacher et nous dirons que le culte doit aussi réaliser ce qui en est le but, la communion divine. Ce but sera conforme au fondement, car la conscience religieuse a elle-même pour base l'expérience préalable de la communion divine. En recommandant l'action efficiente de l'édification, nous ne visons donc pas un but situé en-dehors de l'idée du culte; car la communion divine ne sera pas seulement la cause efficiente, mais aussi la cause finale de l'action cultuelle. L'unité interne du culte est sauvegardée. Deux exemples suffiront pour illustrer notre pensée: D'après les textes d'anciennes liturgies, où il démêle des éléments de nature enthousiaste remontant à une époque plus ancienne que la forme définitive, M. G. P. Wetter [2]) constate un « enchevêtrement curieux de deux conceptions: d'une part, on glorifie en grande allégresse le dieu qui se révèle (dans l'Epiphanie), tandis que, d'autre part, le dieu apparaît, quand les hymnes s'élèvent vers lui. » Autrement dit, le culte semble à la fois reproduire et provoquer l'expérience de la communion divine. Le culte, dans l'ancienne Eglise, était, en effet, en même temps la figuration du drame sotériologique et sa fructification. Autre exemple: L'acte cultuel du baptême chrétien n'a jamais

---

[1]) «Fest, festlich», «Feier, feiern.»

[2]) *G. P. Wetter:* Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. 1921, p. 167.

été considéré que comme un pur symbole de la régénération spirituelle, mais comme le signe efficace de l'Esprit conféré aux croyants. Toute cette question concernant la figuration et la constitution du but du culte, se rapporte, d'ailleurs, plus à la phénoménologie qu'à la théologie du culte. Nous ne la citons que pour mémoire.

II. La nature de la communion divine.

Recherchons maintenant la *nature de la communion divine.* Si passagers, si indéfinissables, si lointains que puissent être les rapports cultuels entre le sujet qui cherche et l'objet qui se laisse trouver, nous pourrons y distinguer ces trois propriétés caractéristiques: Ces rapports seront *réels, efficaces, mutuels.*

Ils seront *réels.* Pour qu'il y ait communion cultuelle de Dieu et de l'homme, ne fût-ce que l'ébauche d'un rapprochement, il faut que l'homme ait la certitude de la réalité de ses rapports avec Dieu. Il veut donc, avant tout, avoir conscience de la réalité transcendante de l'objet divin. Cette réalité ne sera ni supposée, ni imaginée; elle sera considérée comme existant indépendamment du sujet religieux. En second lieu, l'homme veut être convaincu de la supériorité du divin, de sa puissance, de sa majesté, de son infinité. Enfin et surtout, il veut être certain de pouvoir effectivement entrer en rapports avec le divin. Il veut avoir la conviction que ces rapports ne reposent pas sur une illusion, que sa prière ne se perd pas dans le vide, que ses sacrifices ne sont pas de vaines pratiques. Et alors même que la réalité du divin demeurerait enveloppée de mystère, la foi de l'homme en la réalité de ses rapports avec l'Inconcevable n'en sera aucunement compromise, s'il croit pouvoir être sûr de la présence même imperceptible de Dieu.

Pour qu'il y ait communion entre l'homme et Dieu, il faut ensuite que leurs rapports cultuels se révèlent comme *efficaces.* L'homme veut recueillir un fruit de son culte, une conséquence matérielle ou une bénédiction intérieure. Et cette dernière, même aux degrés inférieurs de la religion, consistera dans le sentiment de la présence divine. C'est l'effet le plus immédiat et le plus puissant du culte, d'éprouver la proximité de Dieu, son secours, ses consolations, sa grâce et même sa colère. Un changement s'opérera dans la position réciproque du sujet et de l'objet, un rapprochement, un resserrement de liens qui étaient relâchés. — Il y a bien une *communion chronique* qui relie l'homme pieux à Dieu, si leur relation reli-

gieuse est normale, « une vie d'amitié avec Dieu »[1]). Mais, dans toute vie, les périodes de vive piété alternent avec celles d'une foi chancelante ou languissante. La *communion* se fait *intermittente*. Le sentiment positif de la présence de Dieu pâlit, s'efface même. *James*[2]) a recueilli ce témoignage significatif: « A certains moments, il me semble que je suis là, debout, en présence de Dieu, que je lui parle. J'ai eu des réponses, ... où éclatait ... sa présence réelle. Il y a des moments, où Dieu semble très loin. » — Alors s'éveille dans l'homme le besoin d'une nouvelle confrontation avec Dieu, d'une *communion spéciale*; l'âme ira la chercher au culte. Elle veut y éprouver le « sentiment de présence » non seulement sous la forme d'une conviction de l'existence de Dieu, mais dans des impressions sensibles de sa réalité. Celles-ci peuvent être de qualités variées et d'une intensité différente. D'aucuns les reçoivent sous la forme d'une hallucination, d'une « imagination ontologique » ou d'une « vision mentale », du φωτισμός des Mystères antiques. Selon M. Wetter[3]), le culte du christianisme primitif ne tendait à rien moins qu'à rendre présent Dieu au sein de la communauté ou qu'à provoquer l'épiphanie du Seigneur, afin que les fidèles l'entendent, le voient et le glorifient. L'idée de l'épiphanie cultuelle se confondait même avec celle de la parousie eschatologique. Tertullien[4]) cite le cas d'une sœur qui est l'objet de révélations pendant le culte. Elle est en rapport avec les anges, avec le Seigneur. Ayant entendu des psaumes, des lectures bibliques, elle a des visions qui s'y rapportent. Elle possède le charisme de « voir » ce qu'on récite[5]). Voici encore le témoignage d'un garçon de 17 ans que nous communique James[6]): « Quelquefois quand je vais à l'église, je m'assieds, je prends part au service divin et, avant de sortir, il me semble que je sens Dieu près de moi, à ma droite, chantant et lisant les Psaumes avec moi (!)... Quand je reçois la communion à l'autel, je tâche de me rapprocher de lui et, en général, j'arrive à sentir sa présence. » D'autres éprouvent la prise de contact plus spirituellement. L'émotion est tout intérieure. « Il me répond », dit un des correspondants de *James*[7]), « par une

[1]) *Fosdick:* Pourquoi la prière? 1922, p. 35.

[2]) *W. James:* Expérience religieuse, trad. Abauzit, 1906, p. 62.

[3]) *Wetter:* Altchristliche Liturgien: Das christl. Mysterium. 1921, p. 169 et passim.

[4]) *Tertullien:* De anima 9.

[5]) M. G. P. *Wetter:* (Altchr. Mysterien. o. c. p. 178) affirme que cette faculté d'avoir une vision de matières liturgiques était répandue dans les Mystères hellénistiques.

[6]) O. c., p. 61. Cf. Revue de Théol. et de Philos. (Lausanne), 1924, p. 261, où M. *Wetter* parle du « Christ contemplé ».

[7]) O. c., p. 60.

forte impression mentale... par un texte de la Bible. » L'âme se sent pénétrée du S. Esprit. L'essence divine la baigne de sérénité, l'emplit d'une joie débordante, d'une douce paix. Ce commerce intime se traduit par des intuitions spirituelles ou des directives morales: la conscience est rendue plus sensible; les péchés sont remis; le fidèle se prosternant « avec crainte et tremblement », ou se livrant à une gratitude confiante, trouve dans la présence du divin au culte le point de repère qui lui permet d'orienter sa vie, de régler sa conscience, d'évaluer l'importance des événements et de les placer sub specie aeternitatis. Ce désir de se rendre compte de l'efficacité de la communion divine a inspiré la prière et le chant cultuels [1]). — La communion divine se manifestera comme efficace sous un autre rapport encore. Le fidèle espère que son action cultuelle ne demeurera pas sans effet sur les *dispositions de Dieu.* Peut-être en attendra-t-il des résultats grossiers; par son effort théurgique, il croit pouvoir contraindre la puissance divine de lui accorder quelque faveur; alors c'est le levain magique qui pénètre dans la relation religieuse. Mais à un niveau plus élevé de la piété, le fidèle choisira l'attitude cultuelle de laquelle il croira qu'elle se trouve en harmonie avec la volonté divine et que, par conséquent, elle sera agréable à Dieu. En ce sens, le culte est censé influer sur Dieu lui-même. Tout en se sentant absolument dépendant de lui, on tente de provoquer son contentement, de lui donner satisfaction, d'augmenter sa gloire. Cette rencontre exerce sur Dieu lui-même une action bienfaisante. Telle est l'opinion catholique sur l'efficacité du culte, opinion que le protestantisme partage avec les réserves habituelles. Si, dans la Confession d'Augsbourg [2]), il est dit que le culte plaît à Dieu, ce n'est pas en tant qu'œuvre pie, mais « propter fidem », parce qu'il renferme la foi et la prière confiante. *Kant* lui-même admet que, par une bonne conduite, les hommes peuvent se rendre agréable à Dieu, et c'est même le seul culte qu'il reconnaît comme valable [3]).

---

[1]) *S. Benoît* (d'après Alcuin) Migne P. L. CI, 153: «Père miséricordieux... daigne m'accorder une intelligence qui te comprenne, un sensibilité qui éprouve ta présence, une âme qui t'apprécie. Accorde-moi le zèle pour te chercher, la sagesse pour te trouver...» — dans les cantiques allemands : « Gott ist gegenwärtig » de *Tersteegen,* ou bien : « Sieh, hier bin ich, Ehrenkönig... Lass dich finden, lass dich finden!» de *Joachim Neander;* dans les cantiques français: l'hymne d'*Alex. Vinet:* « Roi des anges... » « C'est toi-même, Dieu suprême, Toi que je demande à toi ! Ta présence, ton absence, C'est vie ou c'est mort pour moi. »

[2]) Conf. Aug. ed. *Müller,* p. 51

[3]) *I. Kant:* La relig. dans les limites de la raison. Trad. Trémesaygues, p. 206.

Pour qu'il y ait, au culte, communion réelle et efficace, il faut enfin que les rapports entre Dieu et l'homme soient *mutuels*. Chacune des deux parties donnera quelque chose d'elle-même et chacune recevra quelque chose de l'autre. Ces rapports mutuels existeraient, quand-même la réciprocité ne serait pas entière. Il suffirait, par exemple, que, si l'un des deux contractants donnait, l'autre reçût ce don. Dans ce cas, il y aurait toujours une relation partielle, celle de débiteur à créancier, et, quoiqu'il n'y ait pas réciprocité de dons, il y aurait encore contact, communion dans le sens le plus général du mot. Prenons des exemples: L'homme offre un sacrifice. Dieu se revanche; il protège l'homme contre la foudre, la maladie, le malheur: *Il y a réciprocité complète.* Ou bien l'initiative part de Dieu: Dieu bénit le champ de l'homme, l'homme offre, en signe de sa reconnaissance, les fruits de la terre. Là encore, c'est la réciprocité complète. — Quant à la *communion relative,* voici comment elle peut s'établir: L'homme offre le sacrifice de sa prière. Dieu le reçoit, sans répondre à cette offrande par aucun bienfait concret. L'homme peut néanmoins avoir le sentiment d'être en communion avec Dieu, s'il est persuadé que Dieu entend sa prière et la reçoit avec faveur. Et même si l'homme doit constater que Dieu refuse son offrande, il ne doutera pas de la réalité de sa communion avec lui. Il invoquera mille raisons pour s'expliquer ce refus. Il inventera peut-être, s'il est de religiosité primitive, tout un système d'inhibitions qu'il importe de surmonter ou de contourner soit par des pratiques expiatoires, soit par une purification morale. En somme, la croyance suppléera à la carence éventuelle du dieu et complétera les initiatives de l'homme par des corollaires imaginaires ou par l'expérience de réalités spirituelles. Enfin, dernière éventualité d'une relation partielle: Dieu, par un sacrement ou par la révélation de son amour, reçoit l'homme dans sa communion, sans que celui-ci puisse jamais espérer lui offrir en retour un sacrifice équivalent à cette faveur. Là encore, la foi parachève le jeu des relations ébauchées en subvenant à l'insuffisance humaine. Là encore, quoique les apports soient inégaux, il y a contact incontestable, il existe des rapports mutuels, il y a communion. C'est le point de vue de S. Paul (Rom. 11, 35-36), celui de Luther et de Calvin: Nous ne pouvons rien donner à Dieu, rien ajouter à sa gloire, nous ne pouvons que répondre aux largesses de sa grâce par la foi qui, elle-même, n'est qu'une inspiration de l'esprit divin.

III. Les formes de la communion divine.

Pour analyser toute la gamme des formes cultuelles que revêt la communion divine, nous pouvons adopter deux *principes de classification*. Nous pouvons, en partant d'en-bas, des instincts primitifs, échelonner ces formes suivant le *degré d'utilitarisme* qu'elles attestent. Nous pouvons aussi, en partant d'en-haut, de l'idéal de la relation religieuse, les juger d'après la mesure dans laquelle elles accentuent le sentiment de *dépendance religieuse*. Ces deux séries se complètent, d'ailleurs. En les combinant, nous discernerons trois types cultuels de la communion divine, types nettement caractérisés et historiquement vérifiables: le Sacrifice, le Mystère, la Prière.

Le *premier classement* des formes de la communion divine est dominé par cette question: N'y a-t-il pas un mobile identique qui non seulement suscite toutes ces formes, mais les différencie selon le degré d'intensité avec lequel il agit? W. Bender[1]) retient comme motif du *sentiment religieux* l'instinct de conservation, le besoin d'un secours transcendant que l'homme ne peut pas attendre de lui-même, un désir qui s'élance au loin, parce que, dans le rayon de l'action humaine, il n'a aucune chance de se réaliser, une impulsion qui, d'abord, ne va pas à certain dieu, mais à la Vie. Tout *culte* ne servirait donc qu'à satisfaire ce profond instinct de conservation, dernier mobile de la religion. Tout culte ne serait qu'un ensemble d'actions garantissant la sécurité de l'homme, lui promettant bonheur temporel et immortalité bienheureuse. Le culte ne pourrait alors être *qu'intéressé* depuis ses formes les plus rudimentaires jusqu'aux expressions qui sembleraient les plus idéalistes. Il y a du vrai dans cette appréciation. Une analyse subtile découvrirait un égoïsme caché même dans le culte d'un saint qui se consacrerait, corps et âme, à l'adoration de Dieu. N'est-il pas animé, lui aussi, par un intérêt personnel, par le désir de trouver une jouissance dans l'adoration, ou bien par celui d'accroître sa vie intérieure, ou de gagner le salut de son âme? L'homme ne fait jamais le bien sans rechercher aussi sa propre satisfaction. Traçons pourtant une *ligne de démarcation* entre les cultes dans lesquels l'homme recherche la communion divine dans un intérêt crûment terrestre et ceux qui poursuivent des fins supérieures à celles du bien-être temporel.

Parmi les *cultes nettement intéressés, nous constaterons* facile-

---

[1]) *W. Bender:* Das Wesen der Religion, 1886, p. 40 ss.

ment des différences. Tout au bas de l'échelle, il y a à noter les cultes par lesquels l'homme cherche à satisfaire ses besoins matériels au moyen de *pratiques magiques*. Il demande à entrer dans la communion de la divinité, afin qu'elle augmente sa prospérité et écarte de lui la souffrance et la mort. Naïvement égoïste, l'homme veut avoir un dieu qui s'intéresse à son sort et qui se conforme à ses souhaits. — Viennent ensuite les religions dans lesquelles l'homme espère saisir la grande réalité transcendante qui l'aidera à s'affranchir de l'obsession des puissances extérieures, à renforcer par l'influx d'énergies divines le centre de sa vie physique et spirituelle, à vivre d'une vie plus universelle. Là encore, la recherche de l'intérêt personnel est manifeste; quoique cette piété ne s'oriente plus exclusivement vers des biens temporels, les buts visés sont pourtant, dans l'imagination du croyant, entachés de matérialisme. L'homme veut se sentir enrichi, mais les richesses qu'il ambitionne d'obtenir, sont de nature terrestre; il veut être régénéré, mais l'immortalité qu'il compte acquérir, est une prolongation de la vie d'ici-bas (Marc 10, 37). Aussi paie-t-il ces biens avec de la monnaie tangible et terrestre. La palme des vainqueurs indemnise le martyr des affres de son agonie; les macérations de l'ascète promettent des joies paradisiaques. Le *Sacrifice* est le type cultuel convenant à ce degré de culture religieuse.

Au-dessus de la ligne de démarcation qui sépare les religions intéressées de celles qui prétendent ne pas l'être, les nuances sont moins accusées. Nous y discernons les deux groupements, auxquels on peut appliquer la formule distinctive créée par M. *Sœderblom*, adoptée par M. *Heiler* et d'autres auteurs: les religions de *communion mystique* et celles de *piété prophétique*. Le *Mystère* et la *Prière* en sont les formes cultuelles correspondantes. Les premières ont, au premier abord, un aspect de désintéressement absolu. On prétend y rechercher Dieu pour lui-même[1]). L'adorateur est inspiré par l'amour de Dieu. Cet *amor dei* n'est pas seulement le désir de ressentir la présence de Dieu et la réalité de son contact. Dans cette fièvre insatiable de sainte communion se manifeste assurément le besoin de l'homme de s'élever au-dessus de son moi, de se perdre en épanchant tout son être dans l'océan de l'amour divin. Et pourtant, en dernière analyse, le mystique éprouve en tout cela un désir toujours inassouvi de jouissance spirituelle. Le doux frisson que provoque la main-mise

---

[1]) *G. Matheson* (cité par *Fosdick:* Pourquoi la prière ? 1922, p. 33) écrit : « C'est après toi et non après tes dons que je soupire. » *G. Tersteegen:* « Lass mich ganz verschwinden, dich nur sehn und finden! » *Novalis:* « Wenn ich Ihn nur habe, lass ich Alles gern. »

de Dieu sur l'âme en extase, la félicité ineffable de l'unification constituent un état d'âme que l'on a très justement appelé: *fruitio Dei*. La mystique de bas-étage nous prouve d'ailleurs que le soi-disant amour désintéressé n'est qu'une recherche raffinée de sensations voluptueuses; même chez les grands mystiques le désir de communier spirituellement avec Dieu, n'est pas dénué d'appétitions intéressées [1]).

Enfin, il y a les cultes de la *« piété prophétique »*, où la communion se fonde, d'une part, sur la foi de l'homme et, de l'autre, sur les promesses de la grâce divine. Malgré l'abîme que le péché creuse entre Dieu et l'homme, cette foi s'abandonne sans réserve entre les mains du Père. Ne voulant relever que de Dieu, elle est une aspiration spontanée qui pourtant se sait être une inspiration divine. Elle est donc à la fois très humble et très fière, toute grave et toute joyeuse; confiance absolue, elle est aussi la liberté la plus radieuse. Elle ne s'arroge pas le droit de rien demander; elle ne fait que recueillir ce que la grâce veut bien lui accorder. Elle est, dans sa constitution intérieure, toute désintéressée. Mais c'est précisément cette confiance qui, d'autre part, permet d'élargir le cercle de ses désirs personnels. La divinité transcendante apparaît comme un moyen de s'assurer des biens qui ne se confondent pas avec la personne divine elle-même. Dieu ayant gratuitement accordé à l'homme le bien suprême, le salut en Christ, pourquoi l'homme ne s'adresserait-il pas, en toute sérénité, à ce Dieu-amour pour tout ce qui regarde les besoins du temps présent? « Donne-nous notre pain quotidien! » [2]). Une piété saine, mais nullement désintéressée, égocentrique même, s'ajoute à l'expérience toute spirituelle d'une communion avec le Père céleste. Et ce type de religion nous semble être supérieur à la piété mystique, précisément parce qu'elle ne travestit et ne renie pas, comme celle-ci, ses aspirations intéressées, mais les subordonne et les implique au motif essentiel.

Cette classification des différents types de communion divine d'après les mobiles personnels plus ou moins accusés qui s'y dissimulent, ne nous suffit pas, précisément parce que l'identité de ces mobiles à tous les degrés de l'échelle ne nous permet pas de reconnaître encore des types bien différenciés. Nous essayerons donc de

---

[1]) *S. Augustin*: « Quand même tu me ferais don de toutes tes œuvres, cela ne suffirait pas à ton serviteur auquel il faudrait le don de toi-même. Donne-toi donc toi-même à moi... » *Migne* P. L., XI, 953.

[2]) Cf. Matth. 6, 33; Rom. 8, 32: « Comment ne nous donnera-t-il pas toutes choses avec lui (son Fils)? »

superposer à cette première hiérarchie une autre qui fait reposer la différence des formes de communion sur la diversité des aspects que revêt le sentiment de *la dépendance religieuse*. En effet, les formes de communion divine ne dépendent pas seulement de la somme plus ou moins considérable de puissance vitale que l'homme, dans un but plus ou moins intéressé, attend ou recueille de la divinité ou tente même de lui extorquer. Elles dépendent aussi de l'attitude que le sujet, selon un jugement qu'il portera sur lui-même et les conditions de sa vie, observe à l'égard de l'objet religieux. Si notre premier plan de classification part d'une conception naturiste de la communion divine, le second y ajoute une considération déjà plus spécifiquement religieuse. L'homme, vis-à-vis du divin, a conscience, ou de sa force, ou de sa faiblesse, ou de son néant. Pour communier avec Dieu, il se placera *au-dessus* de Dieu, *en face* de lui, *à ses côtés* ou *au-dessous* de lui. La relation liant l'un à l'autre se présentera ou comme suprématie humaine et vasselage divin, ou comme une convention entre les deux parties, ou comme leur liaison, ou comme souveraineté divine et dépendance humaine. — Quoique la *magie* areligieuse soit, par rapport aux religions institutionnelles, un stade préliminaire, elle demeure, dans l'enceinte des religions, comme un état d'âme subliminaire. Son attitude à l'égard de la puissance divine nous servira donc de point de départ. Nous avons vu que, par ses rites, le magicien s'imagine *dominer* et *asservir* l'être mystérieux, dont toutes choses lui font sentir l'influence mystique. Dans les religions primitives déjà, l'on constate pourtant un léger fléchissement de ce sentiment de supériorité absolue. Les dieux grandissent; ils ne sont plus la simple hypostase de forces cosmiques; non seulement ils ont accaparé les vertus mystiques des forces anonymes qui environnent l'existence humaine, mais il apparaissent comme l'objectivation de la conscience collective d'un groupe, d'une tribu, d'une cité. Yahvé, Dieu de l'orage et du désert, devient la projection de la personnalité idéale des fils d'Israël [1]). Les dieux ne portent pas seulement l'auréole d'êtres mystérieux; ils deviennent des êtres transcendants. Alors l'action sacrée, tout magique que soit encore son caractère, change d'orientation. Elle n'est plus seulement une condition de la communion divine, mais, quelque paradoxal que cela puisse paraître, elle en est, en même temps, une conséquence. La religion une fois établie, les velléités magiques tirent parti d'un contact déjà existant avec la divinité. Prenons un exemple. En Bavière catholique, des processions sont organisées en temps de sécheresse pour provoquer

[1]) *Loisy:* Le sacrifice, 1920, p. 121.

la venue de la pluie. Un geste magique très ancien est alors répété. Mais il ne s'effectue plus d'une façon nue, absolue, comme chez les primitifs. La mimique sacrée est exécutée à l'aide d'objets ou de formules qui ont été préalablement imprégnés de divinité. On porte, à travers champs, l'ostensoir contenant l'hostie sacrée, on emploie de l'eau bénite sanctifiée par la parole sacerdotale au nom de Dieu. Ou bien, dans certaines contrées de la France, on plonge dans l'eau l'image du saint qui est censée donner la pluie [1]). La magie suppose donc qu'il y a une communion préexistante avec Dieu. L'action sacrée ne repose plus sur un sentiment d'entière supériorité humaine à l'égard des forces élémentaires qu'il s'agit de dompter. L'homme ne se sent pas encore dépendant de Dieu; il croit toujours pouvoir agir sur lui, mais il admet pourtant une équivalence des forces humaines et des forces divines. Il se sent une obligation à l'égard de Dieu. Dans ces conditions, la communion ne s'établit plus par contrainte, mais moyennant une convention, une entente. Renan [2]) parle d'un « marché ». L'homme a besoin de Dieu, mais Dieu, lors même qu'il est le plus fort, a aussi besoin de l'homme. Il se laissera employer en retour des services qu'on lui rend. De cette conception à la fois magique et religieuse naît un type cultuel nettement caractérisé, le *Sacrifice*. L'homme se place, non plus au-dessus, mais en face de la divinité. Il se tient au même niveau qu'elle, ou à peu près.

C'est la même *égalité de rang* que nous constatons, mais à un degré plus élevé de la religion et sous une forme cultuelle bien accusée, elle aussi, dans le *Mystère*. Pour bien comprendre ce type, il faut montrer, en quoi il s'élève au-dessus du Sacrifice; puis, en quoi consiste sa particularité; enfin, en quoi, tout en s'acheminant vers le type supérieur de la Prière, il n'en atteint pourtant pas la hauteur. a) *La supériorité du Mystère à l'égard du Sacrifice* s'explique par un motif que nous empruntons à notre premier plan de classification: le Mystère, d'une nature originairement plus spirituelle, est moins intéressé que le Sacrifice. Il ne s'agit plus d'une entente avec la divinité, d'une communion basée sur l'intérêt de l'une ou de l'autre des deux parties contractantes, ou des deux. Il s'agit d'une communion personnelle, fondée sur l'amour. Pourtant, s'il possède un caractère plus spirituel, cet idéal de communion divine ne désavoue pas autant que les mystiques veulent bien le prétendre, toute tendance intéressée. — b) Il s'y révèle un *désir ardent* — c'est là la *particularité du Mystère* — un désir qui, si spirituel soit-il, vise une suprême jouissance, un

[1]) *Loisy:* Le sacrifice, 1920, p. 214.
[2]) *Renan:* Histoire du peuple d'Israël, 1887. I, p. 52.

désir d'immortalité que le myste espère trouver dans la communion divine fondée sur l'amour et allant jusqu'à l'identification des deux personnalités, jusqu'à la fusion entière effectuée soit par l'incarnation du Dieu, soit par l'apothéose de l'homme. Le désir s'exalte, s'exaspère. Il croit pouvoir atteindre ses fins par ses propres moyens. Il oublie de se subordonner à la volonté de Dieu [1]). Il est porté par un sentiment indomptable de liberté. C'est par ce désir que le Mystère se rapproche de la *magie et de ses prétentions* [2]). Aussi, pour satisfaire ses ambitions, le désir n'hésitera pas à employer des moyens rituels qui joueront le rôle de pratiques magiques. Nous avons vu quelle importance revient au désir dans la psychologie de la magie. Quoique le désir d'union mette, dans le domaine du Mystère, l'homme en rapport avec le monde spirituel qui est en lui, il ne lui communique pas, en fin de compte, un sentiment net de sa dépendance. Comme dans le domaine du Sacrifice, il y a donc égalité de rang. — c) Et pourtant nous constatons, ici encore, comme dans la forme précédente du Sacrifice, un hiatus dû à la concurrence de l'instinct de liberté et du sentiment de dépendance. Car celui-ci ne manque pas entièrement dans le Mystère, et c'est par là qu'il s'oriente *vers la spiritualité de la Prière.* Le désir d'immortalité et d'union mystique prend parfois l'aspect d'un besoin. Le Mystère évolue en économie du salut. L'homme sent qu'il ne possède pas, dans sa personnalité actuelle, ce qui est sa grande ambition, le principe de la vie divine. Dans les moments d'affaissement qui succèdent aux envolées du désir, l'homme sent sa dépendance par rapport à Dieu qui est le détenteur de la vie. Il se subordonnera alors à celui-ci, auquel il entend s'unir. Et même lorsque, provoquant, par des rites, une formidable tension affective de tout son être, il se hisse jusqu'à son but, le myste (ou le mystique, celui-ci sans l'intermédiaire de rites) voit en celui qui est la source de sa régénération, l'auteur de son salut, le σώτηρ. Le sentiment d'une rédemption, souvent anémié, demeure à l'arrière-plan. Il est significatif que, dans les Mystères d'Eleusis, des prières et des offrandes accompagnaient et préparaient l'initiation. Dieu est donc l'auteur de l'initiation. Et le culte a pour but de provoquer cette initiation divine. Il se révèle donc, dans cette forme du Mystère, quoique atténué par le désir, le

---

[1]) Dans le « Cherub. Wandersmann », *Angelus Silesius* va jusqu'à dire: « Je sais que, sans moi, Dieu ne peut vivre un seul instant. Si je suis anéanti, il doit, dans sa détresse, perdre souffle et vie. »

[2]) *Amiel,* n'a-t-il pas découvert un instinct magique dans « l'apothéose de l'individu s'élargissant jusqu'à ne plus reconnaître rien d'étranger ni aucune limite », telle qu'elle est glorifiée dans les « Monologues » de Schleiermacher?

sentiment de la subordination, le sentiment « numineux »[1]). Il est accompagné d'actes de prière et de propitiation qui sont une reconnaissance de la supériorité divine et qui, selon Sir J. Frazer, en sont les facteurs indispensables, pour qu'il y ait religion.

Cette constatation nous conduit au *degré supérieur, celui de la Prière.* Il est une piété dans laquelle le sujet, conscient de la prééminence absolue du divin, se soumet humblement et en toute confiance à la puissance qui est au-dessus de lui. L'indépendance souveraine est un attribut primordial de l'absolu, transcendant au monde. L'homme, par contre, se sent dépendant de Dieu. La communion spirituelle que désire le mystique, demeure aussi dans le domaine de cette religiosité. Mais elle y devient un rapport de père et d'enfant. La conscience filiale de l'homme suppose une communion personnelle, intime et bienfaisante, sans pourtant effacer le sentiment de subordination, ni l'instinct de la distance qui, métaphysiquement et moralement, sépare de Dieu l'homme même croyant et régénéré. Dans ce type de piété, le sentiment de dépendance n'exclut pas, mais implique le sentiment de liberté, selon la parole de Gœthe[2]): « Le fait de ne rien reconnaître au-dessus de nous, ne nous rend pas libres; ce qui nous affranchit, c'est précisément le fait d'adorer quelque chose qui est au-dessus de nous. En l'adorant, nous nous élevons à lui ». A ce sentiment de dépendance filiale et d'abandon libre et confiant, c.-à-d. à une tendance théocentrique vient s'ajouter l'instinct *anthropocentrique* que, dans notre premier triage, nous avons déterminé comme une des marques secondaires de la « piété prophétique ». Quoique affiné, cet instinct de religiosité primitive avoisine la tendance théurgique de la magie. La piété prophétique qui affecte un caractère de haute spiritualité, renferme donc, elle aussi, une antinomie paradoxale. — En cherchant un terme pour exprimer la forme cultuelle de cette piété, nous n'en trouvons pas d'autre que celui de la *Prière.* Nous en définirons, plus tard, le sens cultuel.

Magie, Sacrifice, Mystère, Prière! Quoique cette gradation, établie selon la valeur religieuse de ces types de communion, soit, en substance, aussi celle de l'évolution historique, nous n'entendons pourtant pas, en l'adoptant, lui imposer un ordre chronologique aux limites nettement tracées. La complexité de l'expérience religieuse ne nous permet pas de grouper ces différents types simplement en une

---

[1]) Cf. *Otto,* Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, p. 250 s., qui parle d'une « analogie grossière du sentiment de la grâce » qui se trouve « au fond du désir démoniaque ».

[2]) Citée par *Wobbermin :* Wesen der Relig., 1921, p. 219.

série ascendante conformément à quelque principe de développement immanent. En réalité, la Prière germe déjà dans la sphère de la magie, elle accompagne le Sacrifice, elle s'élève à une grande pureté dans le sanctuaire du Mystère. Le Sacrifice subsiste dans l'ère classique du Mystère, et même dans celle où la Prière est l'expression adéquate de la piété des grandes collectivités. Enfin, l'inspiration du Mystère n'est pas étrangère à un stade, où la piété se concentre dans la Prière. Notre époque en est témoin. — Ce n'est donc pas une construction hégélienne que nous tentons de faire en distinguant différents stades historiques des formes de communion divine. Ces réserves faites, nous combinerons les deux classements des formes communielles, parce que l'ascension des cultes intéressés aux cultes moins intéressés se confond en général avec la progression des formes d'autonomie humaine à celles d'équivalence et de dépendance religieuses, ou avec l'évolution du Sacrifice au Mystère et du Mystère à la Prière.

Les antinomies que nous avons entrevues à tous les degrés de l'évolution, nous font pressentir déjà l'antinomie foncière qui ne permet jamais une conciliation parfaite de la subjectivité avec l'objectivité religieuses. Aucun des types cultuels que nous allons examiner, ne réalise intégralement la communion divine, aucun n'aboutit au but du culte. Nous nous réservons d'envisager ce problème dans la dernière partie de ce travail.

IV. Un culte sans fins transcendantes.

Avant de passer à l'étude des différents types cultuels, il nous reste à envisager un phénomène cultuel qui semble sortir des cadres de notre système. Il s'agit d'une anomalie apparente et, en quelque sorte, d'une analogie avec le culte bouddhiste. Si le bouddhisme se présente à nous comme une espèce de religion sans culte, le *positivisme* nous offre l'exemple d'une espèce de culte sans religion ou, disons-le de suite, privée des fins transcendantes de la religion. Dans le bouddhisme, la pauvreté du fondement religieux nous expliquait l'indigence des expressions cultuelles. Quant au positivisme, on ne peut lui contester un fondement religieux; mais il ne se soucie pas de ce que nous avons fixé comme le but religieux du culte, de la communion divine. Ces deux anomalies réunies nous permettent d'affirmer qu'une formation cultuelle a toujours besoin d'un fondement religieux, mais qu'elle peut, à la rigueur, se passer d'un but transcendant.

La conception positiviste mérite d'être étudiée par nous parce que, récemment, elle a produit un culte dont le retentissement remplit le monde entier: le culte des morts de la grande guerre et surtout le culte du Soldat inconnu, qu'entoure un ritualisme phénoménal.

Esquissons en quelques traits d'abord la *conception religieuse*, puis le *programme cultuel* du positivisme.

Auguste Comte n'entend fonder sa *conception du monde* que sur des réalités expérimentales. La connaissance scientifique suffit pour diriger les réalités empiriques en vue des fins immanentes aux besoins humains. Très éloigné du matérialisme, il admet que l'ordre soumis aux lois du nombre, de la figure et du mouvement, n'est pas toute la réalité, et que le développement de la vie humaine n'est pas uniquement conditionné par le jeu de forces physiques, mais obéit à un ordre universel dont la société est le résumé. Comte reconnaît aussi les besoins affectifs de l'homme et la nécessité de les satisfaire. Il entend pour cela constituer une religion, la religion de l'Humanité, qui a l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but. Cette religion est « l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine tant collective qu'individuelle, quand toutes les parties en sont dignement coordonnées »[1]). Dans ce système, une réalité idéale, mais non transcendante, est admise. Elle échappe aux expérimentations grossières du physicien, mais elle ne se réalise qu'en s'incorporant et, par conséquent, en se soumettant aux conditions inférieures de l'existence. D'autre part, malgré sa négation de toute métaphysique, Comte, selon son idéal de l'ordre universel, admet l'idée d'un écoulement éternel des choses et, par suite, un besoin d'éternité de l'homme.

Comme toute religion, le positivisme a besoin d'un *culte*[2]). Celui-ci est calqué — effet de la loi de l'hérédité liturgique — sur le modèle du catholicisme, « ce chef-d'œuvre de la sagesse humaine ». Il appartient au domaine de l'amour. Il s'adresse à un être suprême, duquel l'individu se sent dépendant et qu'il vénère. Il aide aux fidèles à se représenter le Grand-Etre, en développant dans chacun d'eux la vie subjective. Le culte se réduit à une sorte d'évocation intérieure de l'Humanité: des vivants, mais surtout des êtres chéris qui, quoique morts, ne cessent pas d'aimer, même de penser en nous, et des personnes à naître. Cette commémoration appelle l'effusion: le positiviste prie. Dans sa prière il n'épanche pas seulement ses meilleurs sentiments, il demande aussi subjectivement, c'est-à-dire il sou-

---

[1]) *A. Comte:* Système de politique positive, II, p. 9.

[2]) *A. Comte:* Catéchisme positiviste, édition apostolique, 1891, I; Explication du culte, pp. 71-142.

ite devenir meilleur. Le souhaiter avec ferveur, c'est déjà réaliser quelque mesure l'amélioration désirée. L'individu, réalisation pas-gère de ces grandes réalités qui sont la famille et l'humanité, ayant nscience de participer à des existences qui le dépassent — « l'homme t une abstraction, l'Humanité seule est réelle » — la prière, le rite, ction cultuelle sont les moyens d'obtenir que ces hautes réalités s'in-rnent en lui. Nous n'entrons pas dans les détails du culte privé et ublic d'A. Comte. Tout en étant une sorte de mystique athée, Comte ait des intuitions cultuelles remarquables. On a pu dire de lui: Comte est un athée qui croit, un impie qui a de la piété, voire de onction »[1]). Nous nous trouvons chez lui en face d'un culte religieux ui, entendant être « l'idéalisation synthétique de l'existence qu'il doit rfectionner »[2]), contient des richesses d'optimisme. Et ce culte n'en-ignera pas seulement aux fidèles à communier entre eux dans l'Etre niversel, mais il leur inspirera une attitude d'âme filiale, pleine de énération pour le « Numen » avec lequel il les engage à entrer en n commerce spirituel régulier et confiant.

Pour *apprécier* ce culte, faisons-en d'abord ressortir ce point téressant qui se rapporte, il est vrai, à la phénoménologie du culte, ais que nous n'aurons plus besoin d'envisager ultérieurement: Le aractère hiérarchique de cette philosophie, le fait que l'ordre de vie upérieure doit se réaliser dans les actes matériels d'une existence nférieure, est particulièrement favorable au déploiement cultuel. our communier avec les réalités supérieures que sont la vie, la ensée, l'effort, l'amour humain, il y a des conditions matérielles à emplir; l'intellect pur ne suffit pas, comme dans le platonisme ou cartésianisme, pour qu'on s'approche de Dieu. Il y faut l'acte natériel. Celui-ci n'est pas le créateur des effets, mais il les rend pos-bles. Telle est la pensée inspiratrice de la théorie positiviste du ravail, du mariage, du gouvernement. Ce sont des sortes de sacre-ents. C'est là, plus que dans les rites très artificiels du culte posi-viste, qu'il faut chercher la pensée religieuse et cultuelle de Comte. ul plus que lui n'a rendu cette idée d'une vie, où tout est rite et érémonies religieuses.

D'autre part, il faut reconnaître que, malgré son fondement et on idéalisme religieux, le système de Comte demeure une religion onquée. Le contraste irréductible qui règne entre la subjectivité t l'objectivité religieuses, y est résolu par la suppression pure et imple de l'objectivité transcendante. En conséquence, les besoins

[1]) *Dom Festugière:* Revue thomiste, 1914, p. 303.
[2]) *A. Comte:* Système de pol. pos., IV, p. 92.

transcendentaux de l'âme humaine restent sans objet réel et le cu
sans but effectif. En adorant l'Humanité, l'homme s'adore lui-mêm
Il est vrai que, dans toutes les religions, l'humanité s'adore elle-mêm
Il y a dans la nature humaine un besoin inné de déifier l'homme
de lui vouer un culte. Cette tendance s'affirme même dans le christi
nisme, dans le culte du Fils de l'Homme, de la Vierge, des Sain
Pourtant là, le culte de l'Homme s'associe, par suite de toute l'orie
tation transcendentale du christianisme, au culte de la divinité.
l'humanité, en Christ, s'adore elle-même, c'est comme en un mouv
ment réflexe, afin de saisir l'Insaisissable trop éblouissant, en en co
templant le reflet humain. L'adoration de l'Humain est donc, pour
christianisme, un complément de son culte du Divin et un moy
de se défendre contre sa tendance transcendentale, tandis que, da
le positivisme, elle est une petitio principii, une construction cérébra
ayant pour but d'aiguiller des besoins inaliénables de l'affecti
humaine vers un idéal expérimental. Ce culte n'a, d'ailleurs, jama
attiré les masses pour lesquelles il projetait de construire des templ
vastes et majestueux. Sans doute, nous n'oserions pas opposer
positivisme l'argument de l'insuccès. Mais n'a-t-il pas, lui-même,
prétention de se fonder sur une expérience, celle des besoins et d
aspirations de l'Humanité? Si le culte positiviste n'a su les satisfai
ne doit-on pas en inférer qu'ils demandent une autre expression re
gieuse et cultuelle?

LIVRE DEUXIÈME

LES TYPES RELIGIEUX DU CULTE.

A. Le Sacrifice.

La méthode à suivre.

En parlant d'examiner les types religieux du culte, nous aurions ussi pu dire: les types cultuels de la religion, puisque, selon nos rémisses, il y a concomitance permanente de l'impulsion et de expression. Précisons pourtant notre but et disons que nous étu-ions les trois formes typiques que la communion divine revêt dans culte: le *Sacrifice*, le *Mystère*, la *Prière*.

Le Sacrifice. Nous avons constaté que, dès les temps les plus eculés, l'instinct magique et le sentiment religieux se sont rencontrés, ntrecroisés et parfois confondus. Le phénomène du Sacrifice est, lui ussi, dominé par le dualisme. D'une part, il s'y révèle la prétention e réduire à l'inaction les puissances mystérieuses qui entourent et énètrent l'existence humaine, ou de forcer leur concours par des pra-iques produisant un effet infaillible; d'autre part, on y démêle un sen-iment de dépendance à l'égard des divinités dont la puissance dépasse éjà le rayon de l'action humaine. D'une part, la tentative théurgique ubsiste, mais d'autre part, il y a déjà sentiment d'obligation et ffrande spontanée. Du côté de l'atavisme magique, il se produit un change de services, un contrat intéressé, une entente utilitaire; du côté e la vie religieuse, il existe des rapports d'amitié et de communion pirituelle. — Ce caractère d'ambiguïté domine, par exemple, le *sacri-ce védique*. En nourrissant les dieux et en satisfaisant leurs besoins itaux, ce sacrifice est un moyen de concilier à l'homme leur bien-eillance. Par ailleurs, les dieux ont le droit de se faire sustenter par es oblations, et les hommes sentent l'obligation morale de ce devoir. e chef de famille qui dispose d'une certaine aisance, est, par exemple, bligé d'entretenir 3 feux cultuels, tandis que le pauvre n'en entre-ient qu'un seul. La régularité des sacrifices à certaines heures et à

certains jours démontre également que l'homme est soumis à u régime en vue d'honorer les dieux. — L'inspiration religieuse d Sacrifice ne s'épuise pas, d'ailleurs, dans ce sentiment de solidarit intime entre les dieux et les hommes. Il vient s'y ajouter le *motif d Mystère* qui, remontant à un principe religieux qui est l'idée du mana se révèle déjà dans la sphère du Sacrifice. Le matérialisme mystiqu qui se rattache à cette conception, se spiritualisera; l'inspiratio mystico-religieuse s'unira à l'inspiration éthico-religieuse et il e résultera un aspect spécifiquement religieux du Sacrifice.

Voici donc quel est le caractère complexe du Sacrifice. D'u côté, nous y découvrons la *tendance magique*, se traduisant pa l'obsession théurgique; de l'autre, nous y discernons la *tendance reli gieuse* qui réunit le *motif mystérique*[1]) et l'inspiration *éthique*. I est manifeste que c'est dans le domaine mystérique, dans l'idée d mana, que la liaison de la magie sacrificielle et de la religion sacri ficielle sera la plus intime, tandis que l'élément d'obligation moral et religieuse contrebalancera et finalement refoulera l'élémen magique. Somme toute, l'homme ose encore se placer en face de Die et sur le même plan que lui; mais il se sent déjà glisser sur la pent qui le conduira à un plan inférieur. Cette situation ambiguë et para doxale s'est maintenue, jusqu'à nos jours, dans certaines formes d Sacrifice rituel que nous avons sous les yeux.

Il est peut-être audacieux de vouloir distinguer dans un fleuv traversant cent siècles deux et même trois courants différents qu pourtant se mêlent continuellement. Mais quoique cela puisse semble artificiel, nous tenterons pourtant de faire ce partage. De nombreu ouvrages scientifiques nous ont donné une image synthétique d Sacrifice et de sa phénoménalité complexe. Nous ne pouvons pa songer à reprendre ou à reproduire ces travaux. Nous renvoyons nc lecteurs à l'ouvrage de *M. Loisy*[2]) qui résume magistralement, tou en les augmentant, les résultats de cette science historique. Quant nous, nous n'avons pas à étudier le Sacrifice dans ses origines[3]), dan ses différentes expressions historiques ou dans sa signification théo

---

[1]) Nous nous permettons de former ce néologisme pour ne pas devo recourir constamment au terme: mystique qui affecte déjà plus de signif cations qu'il ne peut en supporter (cf. *M. de Montmorand:* Les mystiqu orthodoxes catholiques, 1922, Introduction). Nous appelons donc mystériqu tout ce qui se rapporte au type cultuel du Mystère.

[2]) *A. Loisy:* Le sacrifice, 1920.

[3]) *A. Lods:* Examen de quelques hypothèses modernes sur les or gines du Sacrifice. Revue d'Hist. et de Philos. (Strasbourg), 1921, N° p. 483 ss.

logique, mais uniquement comme un phénomène cultuel. Il pourra donc paraître intéressant et peut-être même nouveau d'employer, la méthode analytique et de nous représenter l'évolution du Sacrifice, en en examinant séparément les tranches longitudinales. Nous suivrons à travers toute l'histoire du culte chacune de ces deux tendances: le *sacrifice magique* (I), en tant qu'expression d'une contrainte théurgique, comme *pacte de sustentation existentielle* (1) et comme *échange de puissances ou de services* (2); puis le *sacrifice spécifiquement religieux* (II), en tant qu'expression du sentiment de dépendance, comme *moyen de communion mystique* (2) et comme *obligation religieuse ou morale* (3).

Posons immédiatement les jalons de la *première partie* de notre étude qui a pour objet le *sacrifice magique*. La théurgie passant elle-même par deux phases successives, nous voyons, dans ce stade déjà, l'homme abandonner ses prétentions alogiques et démesurées et descendre des hauteurs de cette suffisance qui est particulière à la mentalité magique. Dans la première que nous appellerons *la phase existentielle*, le dieu a encore tout autant besoin de l'homme et de son sacrifice que l'homme a besoin du dieu. L'homme y a encore une confiance illimitée en sa supériorité à l'égard de la divinité. Il prétend forcer le concours des dieux. La seconde phase, *la phase utilitaire*, se résume dans la formule: Do ut des! L'homme n'a déjà plus la même assurance. Il s'agit, pour lui, de gagner, par des dons ou des hommages, la bienveillance des dieux. Pourtant, ici et là, la balance se tient encore en équilibre.

I. L'aspect magique du Sacrifice.

1. La phase existentielle: le Sacrifice, pacte de sustentation réciproque.

Toute l'économie sacrificielle repose sur la conviction qu'entre la divinité et les humains il faut que soit fait un arrangement qui établisse entre eux un échange de forces vitales. On peut faire dériver cette conception de deux considérations différentes. Ou bien on peut admettre une *circulation de forces mystiques* allant par l'intermédiaire du sacrifice de l'homme au dieu, et du dieu à l'homme. Ou bien l'on explique le pacte sacrificiel par *l'analogie des rites funéraires*. Les deux hypothèses, parentes entre elles, partent de l'idée que les dieux, soumis aux mêmes conditions de vie que les mortels, ont besoin d'être sustentés et sans cesse rajeunis par la vertu des oblations humaines.

Dans le premier cas qu'étudie M. G. van der Leeuw [1]), il ne s'agit pas uniquement d'une offrande intéressée de l'homme, mais d'un déclanchement de forces vitales qui s'opère également *au profit du Dieu.* Par le Sacrifice le dieu sent croître sa vigueur créatrice. Il détournera au profit de l'homme le trop-plein du mana qui lui a été transmis par le mana contenu dans la victime. Le Sacrifice ne saurait donc être une espèce d'affaire commerciale, car « il est inconcevable, comme dit F. B. Jevons [2]), que l'homme ait pu faire de la religion un marché, avant que le fait même du trafic ne fût connu ». S'il y a transaction, il ne peut donc être question que d'un circuit de forces vitales fluctuant de l'homme au dieu et du dieu à l'homme, entre la nature desquels il n'existe encore aucune différence essentielle. Le mana, accumulé tantôt dans des objets, tantôt dans des personnalités, est, en quelque sorte, libéré pour se déverser du pôle subjectif sur le pôle objectif et inversement. On pourrait donc, en se plaçant au point de vue du dieu, mettre dans la bouche de celui-ci aussi la formule: do ut des; et dans la bouche de l'homme, tout pénétré de sa puissance magique, la formule: da, ut dem! Alors le sacrifice des prémices n'est pas simplement un témoignage de gratitude humaine, mais le sacrifice présenté par l'homme répond, si on peut dire, à une espèce de sacrifice divin. Il sert à reconstituer la force que le Dieu a dépensée en faisant croître la récolte ou en fécondant le troupeau. Le sacrifice n'est pas un acte spontané de soumission et d'abandon de la part de l'homme, mais le jeu mécanique par lequel la puissance vitale se déplace au profit de l'une ou de l'autre partie.

L'autre théorie fait remonter la conception contractuelle du Sacrifice à la croyance magique qui domine le *culte des morts* [3]). Les rites funéraires comportent la coutume de faire diverses offrandes. On dépose sur la tombe aliments et boissons, on y brûle des parfums, on remet au défunt ses armes, ses outils, les appâts nécessaires à la chasse ou à la pêche. Ces dons n'ont pas pour but d'honorer les défunts. Il s'agit plutôt d'une espèce de contrat. Le vivant entretient l'existence d'outre-tombe du défunt, le fait même ressusciter, en Egypte, par exemple [4]). Le défunt, ombre malheureuse, tourmentée par la soif de vivre — on se rappelle le sacrifice d'Ulysse aux portes des Enfers, — se met au service du sacrifiant. Le sacrifice qui le sou-

---

[1]) *G. van der Leeuw:* Archiv für Religionswissenschaft, 12, 1909, p. 480 ss. Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie.

[2]) *F. B. Jevons:* The Idea of God in early religions, 1913, p. 69 s.

[3]) *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 131-199.

[4]) *Maspéro:* Le rituel du sacrifice funéraire, dans: Etudes de mythol. et d'archéol. égypt., I, 1893, p. 283 ss.

tient, sert, d'autre part, à utiliser son action protectrice ou à écarter son influence néfaste. Ce culte des morts qui deviendra culte des ancêtres, comporte partout les mêmes rites, en Egypte, en Chine, où l'on bâtit même des temples aux ancêtres, en Israël [1]). Il s'est perpétué dans l'Eglise chrétienne, premièrement dans le rite du viatique, qui protège l'âme du défunt contre les assauts du démon tant qu'elle n'est pas arrivée à bon port en paradis, et ensuite, dans la messe célébrée en commémoration des morts de l'Eglise: apôtres, martyrs et saints, dont on veut s'assurer l'intercession. Ce culte des morts a tout naturellement été associé au *culte des dieux*. « Ames divines d'Héliopolis », disait chaque jour le roi d'Egypte ou le prêtre qui le remplaçait, « vous êtes sauves, si je suis sauf, et réciproquement » [2]). Un service régulier s'occupait, en Egypte, de tous les besoins et de tous les plaisirs des dieux, de leur table et de leur toilette. Le sorcier fétichiste arrose de rhum son idole. « Les dieux absorbent les hécatombes », disaient les Grecs [3]). En Israël, chaque sabbat douze pains étaient placés sur la table de Yahvé dans son sanctuaire. Les dieux ayant les mêmes goûts que les humains, on apprête leurs mets selon la recette des repas terrestres. On leur offre le raisin en forme de vin, le grain en forme de pain, l'olive en forme d'huile, la viande cuite. L'homme primitif est convaincu que les dieux absorbent ces oblations, puisque les torrents les emportent, que la flamme les dévore, que le vent les enlève, que la terre les engloutit.

Les deux théories que nous venons de juxtaposer, se rencontrent donc en ceci que le Sacrifice est censé fortifier les dieux dans leur être et dans leur vigueur « en réintégrant en eux la vie des êtres qu'ils ont produits » [4]).

Dans la religion védique, le Sacrifice, enveloppé d'un rituel compliqué qu'une caste sacerdotale pratique selon les règles d'une savante magie, est censé renfermer une telle puissance que ce n'est que par lui que les dieux existent et subsistent. Le Sacrifice est pour eux le souffle animateur. Il active le processus cosmique. Il est la condition générale de l'équilibre universel. Il devient en quelque sorte l'être suprême. « Tout le devenir est considéré comme reposant sur un jeu de forces qui pénètrent et dirigent l'univers. L'expert est capable de calculer l'effet de leur action et de les diriger selon sa volonté » [5]). Il les dirige par la magie de son Sacrifice:

---

[1]) Osée 9, 4; Deut. 26, 14; Tob. 4, 17 (18); Jer. 34, 5; 2 Chron. 16, 14.
[2]) *Moret:* Rituel du culte divin journalier en Egypte, 1902, p. 21.
[3]) Iliade, 9, 535.
[4]) *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 435.
[5]) *Oldenberg:* Die Lehre der Upanishaden, 1915, p. 16.

Le Sacrifice, Indra, devient ta force;
Le repas du soma pressuré t'est agréable!
Digne du Sacrifice, aide le Sacrifice, en raison du Sacrifice,
Le Sacrifice aide ta foudre dans le combat de Vitra »[1]).

La formule sacrificielle des Romains: « macte esto! » adressée au dieu, indique les mêmes dispositions orgueilleuses de l'homme à l'égard de la divinité. Mactus signifie primitivement: augmenté, fortifié, puis: honoré, béni![2]). De même pour offrir leur sacrifice à Vesta, les Romains jetaient quelques petits dons dans le feu, afin d'en entretenir et d'en ranimer la vie divine. Cette croyance explique la loi de l'interdit chez les peuples canaanéens: si l'on massacre les vaincus et si l'on assomme leurs bestiaux, leur dieu dépérira et ne pourra recouvrer la force nécessaire pour prendre sa revanche au profit de ses adorateurs. On retrouve toute cette conception de l'utilité qu'il y a à sustenter la divinité, dans la fiction catholique d'un trésor céleste qui, sans cesse alimenté par les œuvres pies et par les prières des saints et des fidèles, est une source de salut pour l'humanité pécheresse. Enfin, M. Segond[3]) établit un curieux rapprochement entre la mentalité sacrificielle du primitif et ce qu'il appelle la « demande retournée » de la prière mystique. Là aussi, le sacrifice spirituel de la prière « demande à Dieu ce qu'elle entend lui donner »[4]).

Action mystique ou offrande alimentaire, le Sacrifice soutient l'existence et favorise les *fonctions* de dieux. Il leur aide à remplir leur office de créateurs, à produire les biens de la terre et à diriger les astres du ciel. A Rhodes, on jetait chaque année à la mer un quadrige destiné à Hélios, afin de lui permettre d'accomplir avec un nouvel attelage sa course céleste. En remplissant leurs devoirs cosmiques, les dieux contribuent eo ipso à favoriser la prospérité de leur clientèle humaine.

Mais retournons aux primitifs. Si les dieux se relâchent dans leur tâche, on les *menace* de les priver de sacrifices. Dans un ancien texte égyptien on trouve cette prière comminatoire: « Si vous ne mettez pas notre défunt en rapport avec sa famille, nous vous retirerons de l'autel les beaux morceaux de viande. On ne vous offrira plus de pains »[5]). Ce conflit nous montre l'homme encore tellement

---

[1]) Rigveda, VIII, 48, 3, 8. Traduction d'après *R. Hillebrandt:* Lieder des Rigveda, 1913.

[2]) *van der Leeuw:* Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie. Archiv für Rel. Wissensch., XX, 3/4, p. 244.

[3]) *Segond:* La Prière, 1911, p. 136 s.

[4]) *Blondel:* L'Action, 4e p., II, 2, p. 386.

[5]) *Erman:* Die ägyptische Religion, 1909, p. 172.

indépendant des dieux qu'il peut se permettre de leur offrir moins que ce qu'il attend d'eux. C'est un placement avantageux que de leur offrir quelques graines pour les engager à produire une riche récolte; de leur lancer de l'eau, ne fût-ce que de la salive ou de l'urine, pour en obtenir une pluie abondante[1]). Ou bien on essayera de frustrer la divinité en lui offrant des succédanés, des victimes animales au lieu de victimes humaines; des parties de la victime à la place de celle-ci tout entière: du sang, des cheveux, de la salive; ou bien on la trompe, en faisant un simulacre de sacrifice; on lui promet un bœuf blanc et on ne lui donne qu'un œuf[2]). Anatole France se moque de ces petites tromperies que les hommes pieux ont, de tout temps, été enclins à faire à leur Dieu. Il remarque qu'aux enterrements on allume « autour des cercueils, en guise de cierges, de petites veilleuses sur des queues de billard, et ainsi l'on offre au Seigneur de l'huile de quinquet pour de la cire vierge ». — Toujours est-il que, selon la mentalité primitive, les dieux ont besoin de sacrifices et en désirent ardemment.

2. La phase utilitaire: Le Sacrifice, échange de services.

Les dieux grandissent. Mais l'espèce de pacte établi entre eux et les hommes n'est pendant longtemps pas dénoncé. Seulement le jeu de bascule qui, durant ce stade, règle la relation religieuse, exige de la part de l'homme un effort plus considérable, un apport qui réponde à l'augmentation de la puissance divine, un enjeu qui soit en rapport avec la mise du Dieu devenue plus problématique. La divinité n'est plus l'esprit-esclave qui automatiquement obéit à la sommation magique. Elle est devenue l'allié avec lequel l'homme noue des rapports raisonnés et normaux. L'âme est devenue, selon la formule méprisante de Marc-Aurèle, la « concitoyenne des dieux »[3]).

Alors l'homme ne se présente plus en maître, mais en négociateur, voire même en solliciteur. Il ne réclame plus sécurité et profit, mais il présente sa requête à la divinité, il la cultive, négociant avec elle sur un pied d'égalité encore et pourtant déjà avec un sentiment d'humilité. Puisqu'elle peut être fâchée, il faut apaiser sa colère. Nestor, dans le 3e chant de l'Odyssée, raconte ceci à Télémaque: « Agamemnon veut sacrifier ... de saintes hécatombes, afin d'apaiser le

---

[1]) Il est vrai que, dans ce dernier cas, la magie mimétique détermine probablement tout autant le rite que le calcul commercial de la mentalité sacrificielle.

[2]) *Warneck:* Die Rel. der Batak, 1913.

[3]) *Marc-Aurèle:* Pensées, trad. Michaut, 1902, I, X, 1.

terrible courroux d'Athéné. L'insensé! il ... n'est pas en son pouvoir de fléchir la déesse. Car les dieux ... n'abandonnent pas si promptement leurs résolutions ». Ou bien, la divinité pouvant se retirer, se cacher, il convient de l'attirer par le fumet de la graisse et par le bouquet des libations. On fait appel à ses bas instincts. Etéocle s'écrie dans les Sept contre Thèbes [1]): Aidez-nous, Dieux éternels, c'est votre profit... ». Le sacrifice védique du soma, destiné à Indra, est exposé, « comme un oiseleur expose ses appâts » [2]). On promet à Yahvé un sacrifice particulier, s'il accorde la victoire (Juges 11, 31). Il y a évidemment aussi des souvenirs magiques dans l'expression חִלָּה פְּנֵי פ qui signifie au sens littéral: caresser la figure, implorer, et qui, dans le passage 1. Sam. 13, 12, est employé parallèlement à celui d'offrir un holocauste. Il faut parfois ruser avec le dieu, assoupir ses soupçons. Il faut l'assourdir par des sollicitations inlassables, le fatiguer par des sommations [3]). Il faut multiplier les hécatombes et les holocaustes. *Platon* lui-même estime [4]) que « πείθειν δῶρα καὶ θεούς ». Et *Ovide*: « Placatur donis Jupiter ipse datis » [5]). Ou bien l'homme cherche à attirer l'attention du dieu sur son sacrifice par des attitudes extravagantes. Les prêtres de Baal [6]) sautent par-dessus l'autel qu'ils ont construit ; ils poussent des cris stridents [7]); ils se font « des incisions avec des couteaux et des lancettes, selon leur coutume ». Ou bien, pour fléchir la volonté divine, l'homme s'impose des macérations et se flagelle. L'éviration rituelle chez les galles du culte de Cybèle était un sacrifice permettant d'entrer en communion avec la divinité. Les pratiques des flagellants du 14e siècle n'étaient qu'un sacrifice sanglant destiné à détourner la colère divine des contrées ravagées par la « Mort noire ». Tous ces exemples nous montrent que l'homme a encore foi en l'efficacité de la magie théurgique; le Sacrifice est toujours censé comporter une action exercée sur la divinité; celle-ci rendra sous forme de bénédiction matérielle ou spirituelle, l'oblation qui lui a été consacrée. Mais nous constatons que, par ailleurs, le fidèle éprouve, sinon un doute au

---

[1]) *Eschyle:* Les Sept c. Th. v. 76 s.

[2]) *Edv. Lehmann:* Erscheinungswelt der Rel. Rel. in Gesch. u. Gegenwart, II, p. 516.

[3]) Cf. la parabole du juge inique: Luc. 18, 1-8.

[4]) *Platon:* République, III, 390.

[5]) *Ovide:* Ars amatoria, III, 654.

[6]) 1. Roi 18, 26 ss.

[7]) Le mot צָעַק crier est souvent employé pour « prier » (Ex. 8, 8; 15, 25; 17, 4.)

sujet de la vertu de ces pratiques, pourtant comme un sourd pressentiment de la prééminence inaccessible du dieu.

Cette mentalité se révèle dans les *différentes variétés du Sacrifice:* D'abord et tout naturellement, dans les *rites agraires.* A Rome, lors de la fête printanière des Fordicidia, une vache pleine, incarnant la terre, était immolée aux dieux qui font germer les semences [1]).

> « Nunc gravidum pecus est, gravidae nunc semine terrae,
> Telluri plenae victima plena datur. »

L'homme a le sentiment qu'il ne dispose pas librement des fruits de la terre, que la fécondité de son sol dépend d'un principe supérieur. Il consacre donc au maître du sol les prémices, afin de lui rendre une partie de ce qu'il a donné. Il n'use de ses présents que lorsque celui-ci en a reçu sa part. C'est un échange de bons procédés. A Carthage, les dieux sont considérés comme des propriétaires fonciers. Les hommes sont les fermiers qui payent leur loyer selon certains tarifs sacrificiels [2]).

Même les *sacrifices divinatoires* qui, ayant pour objet de dévoiler le secret des choses et du temps, sont pleinement magiques, étaient précédés de sacrifices religieux, offerts aux dieux pour les engager à donner dans l'oracle qui les suivrait, quelque pronostic avantageux. Ici, le rite religieux s'oppose véritablement au rite magique. La magie divinatoire qui est censée agir infailliblement, est elle-même soumise à une volonté divine. Et voici que la magie intervient encore. C'est elle qui, par le sacrifice préparatoire, prétend diriger la volonté du dieu selon le désir de celui qui l'offre [3]). — Même corrélation imparfaite de la magie et de la religion dans les *sacrifices d'alliance.* M. Loisy [4]) cite des exemple qui prouvent que des sacrifices ayant pour but d'intéresser les dieux à un pacte à conclure ou de faire d'eux, soit les témoins du serment prêté, soit les juges de la parole violée, accompagnaient le rite essentiel qui, lui, ne concernait pas les dieux, mais seuls les deux contractants. — L'on

---

[1]) *Ovide:* Fasti, IV, 633, 634. Cette cérémonie revêtit plus tard un caractère purement symbolique. Cf. *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, pp. 28, 51, 243, 248.

[2]) *Dussaud:* Les tarifs sacrificiels carthaginois. Revue de l'Hist. des Rel., 59, I, p. 70 ss.

[3]) cf. *J. G. Frazer:* Le Rameau d'or. trad. *Lady Frazer* 1924 p. 46 : « Ce sont des cas exceptionnels qui révèlent une magie empreinte d'alliage religieux. Quand la magie se présente en sa forme pure.... elle suppose que, dans la nature, les phénomènes se suivront infailliblement... sans nécessiter l'intervention d'un agent personnel... »

[4]) *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 293.

discerne également des survivances magiques dans les *sacrifices de consécration* et *d'initation*. Dans ces cas spéciaux, la magie se cache pourtant sous l'enveloppe mystique qui est de nature religieuse.

Mais c'est dans les *sacrifices d'expiation*[1]) que l'influence de la mentalité théurgique et utilitaire a eu ses conséquences les plus lointaines. Là encore, l'esprit de marchandage est évident. Afin de donner toute satisfaction à son partenaire, afin d'expurger tout ce qui empêche la participation rituelle, l'homme impur cherche, par un sacrifice, à se soustraire aux maux et aux malédictions que ses souillures pourraient attirer sur lui. Il cherche à les faire dévier vers la victime, dont l'anéantissement supprimerait le mal. Dans « Iphigénie en Tauride »[2]), la prêtresse déclare vouloir purifier Oreste avec le sang de jeunes agneaux qui « lavera la tache de sang ». Quoique, avec le temps, la notion de l'impureté physique, puis celle de l'impureté rituelle s'intériorisent, quoique ce soient les suites d'une *souillure morale* qu'il convient d'éliminer par le sacrifice, le transfert souhaité, comme par le passé, s'effectue par des moyens magiques. C'est ainsi que, selon Lev. 16[3]), le jour de la grande purification du peuple d'Israël, le grand'prêtre, posant ses deux mains sur la tête du bouc émissaire, mettait sur elle toutes les iniquités du peuple et envoyait l'animal au désert. Ce rite magique d'élimination qui n'est pas, à proprement parler, un sacrifice, est entouré de sacrifices réels, il rétablit l'équilibre dans les rapports de Yahvé et de son peuple et opère la propitiation désirée. Nous n'examinons pas encore la conception mystique inspirant les pratiques de la substitution, de la participation et de l'élimination qui constituent le fait de l'expiation. Nous nous en tenons simplement à son aspect magique.

L'idée de l'expiation et de la satisfaction qui jouera un si grand rôle dans l'*économie chrétienne du salut,* demeure entachée d'esprit théurgique. Ce n'est pas, bien entendu, la magie pure, la contrainte théurgique ou le marchandage intéressé, qui y domine. Les motifs religieux que nous étudierons plus loin, ont pris le dessus, mais les restes de la magie ont la vie dure. Ils lèveront la tête, chaque fois que l'esprit de l'Evangile s'affaissera. Il subsistera l'ancienne croyance que l'homme, par un sacrifice matériel, peut racheter les dommages internes causés par le péché et apaiser la divinité en courroux. Cette association inadéquate de fins spirituelles et de moyens physiques

---

[1]) Cf. *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 307-362.

[2]) *Euripide:* Iphig. Taur., 1153 ss.

[3]) cf. *J. G. Frazer:* Le Rameau d'or. — trad. *Lady Frazer* 1924, p. 530 sur l'expulsion périodique des maux dans un véhicule matériel.

remonte à *S. Paul.* Pour lui, la mort du Christ a pris la signification d'un sacrifice expiatoire dans lequel le mal a été éliminé par l'anéantissement de la victime. En assumant la chair humaine, le Christ a concentré en son humanité personnelle le péché des hommes. L'anéantissement de cette humanité sur la croix a produit l'anéantissement du péché humain. Le péché universel est crucifié dans la chair du Christ. « Il est devenu péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (2. Cor. 5, 21). Cette appréciation de l'œuvre du Christ se rattache déjà, chez *S. Paul,* à l'*idée sacrificielle* de l'Ancien Testament. On a pu se demander, si la *doctrine* du Sacrifice avait pénétré dans le christianisme avant qu'elle ne s'associât à la célébration de la cène et à l'institution de l'eucharistie, ou si ce sont ces formes cultuelles et leur accompagnement d'hymnes et de prières liturgiques qui ont inspiré la réflexion théologique. Le fait est, que la théorie se reflète dans l'évolution parallèle des formes cultuelles et que celles-ci vont de pair avec le dogme [1]). En tout cas, le *N.-Testament* nous fait percevoir dans l'action sacrée de l'eucharistie le thème du sacrifice et de l'expiation, du moins comme note sous-dominante. L'Apocalypse, dans les allusions mystérieuses à l'agneau, fait allusion à cette théorie (Apoc. 5, 6. 9; 13, 8; 19, 7; 21, 2. 9.) [2]). Et voici un autre signe de l'interpénétration de la dogmatique et de la liturgie. Les mots: « rompu pour vous » (1. Cor. 11, 24); « répandu pour vous » (Luc. 22, 20); « pour la rémission des péchés » (Math. 26, 28), viennent s'ajouter à la formule d'institution de la cène et lui communiquent la note sacrificielle. M. K. Gœtz [3]) voit même dans le passage 1. Cor. 10, 16 ss., où le thème mystérique de la communion avec le Christ prédomine pourtant, une allusion à une oblation sacrificielle. Le terme « rompre » serait identique aux termes: « consacrer » ou « sacrifier ». Dans la tradition juive, on rencontrerait non seulement le fait de la commensalité sacrificielle, mais même le sacrifice de commémoration (1. Macc. 12, 11). Enfin, la « table du Seigneur » (1. Cor. 10, 21) serait identique au θυσιαστήριον (Hébr. 13, 10). — Donc, quoique Jésus ait repoussé l'idée du Sacrifice, ses disciples l'ont reprise en le proclamant lui-même comme l'agneau de Dieu immolé sur la croix. Et une fois que la mort de Jésus était comprise comme un sacrifice, l'acte commémoratif de cette mort devait bientôt partager cette qualifica-

---

[1]) « Les pratiques religieuses et les croyances religieuses ne sont que deux aspects différents d'une même réalité. » *Durkheim:* Année sociolog., 2e année, p. 17.

[2]) Cf. *Bousset:* Kyrios Christos, 1913, p. 288 s.

[3]) *K. G. Gœtz:* Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?, 1920.

tion. Il est vrai que l'*épître aux Hébreux* enseignait que le Christ, sacrificateur et victime à la fois, était entré une fois pour toutes, dans le sanctuaire éternel, en y portant son sang en offrande unique et définitive pour la purification des âmes. Résumant la multiplicité et l'efficacité des sacrifices précédents, son sacrifice rendait donc inutile leur renouvellement (Hébr. 9, 11-14, 24-28; 10, 1-19). Mais cette hantise du Sacrifice dont est obsédé l'auteur de l'épître aux Hébreux, contribua à remettre cette idée au premier plan. La notion de la purification sacrificielle — rémission des péchés et constitution de la nouvelle alliance — s'y complique de l'idée d'une oblation volontaire et satisfactoire. L'oblation prend déjà la signification d'un rachat: λύτρον, ἀντιλύτρον (cf. Marc. 10, 45; 1. Tim. 2, 6).

La théologie de l'Eglise a ensuite accentué cette idée de la rançon offerte à Dieu par la mort volontaire du Christ et a ainsi ramené son appréciation du Sacrifice à la conception magique d'une substitution destinée à détourner le mal sur une victime innocente. L'idée de la substitution empiète de plus en plus sur celle de l'offrande purificatrice et propitiatoire. Il est vrai que les *Apologètes* reconnaissent encore au christianisme une supériorité sur les cultes païens parce qu'il a aboli le Sacrifice. Les lieux de culte ne renferment pas d'autel. Le service divin n'exige pas de prêtre. Dans les anciennes liturgies, le Sacrifice n'est pas mentionné, l'idée du Mystère y prédomine[1]). Dans la Didachè, les actions de grâce se rapportent à la nourriture que Dieu a donnée par son serviteur Jésus, et si, au chap. 14, elle désigne l'eucharistie comme un sacrifice, c'est dans un sens spirituel et symbolique. La loi de l'hérédité liturgique s'affirme ici sous une forme paradoxale. Quoiqu'on ait rejeté le Sacrifice antique, on ne peut se défaire de la mentalité antique qui identifie la religion et le Sacrifice; le Nouveau Testament lui-même n'avait-il pas désigné la prière comme un sacrifice des lèvres? Afin d'opposer au Sacrifice avili, païen ou juif, la vraie notion du Sacrifice, on applique à la cène ce terme tout à fait déplacé. La fraction du pain n'était-elle pas le véritable sacrifice? On ne songe pas, en employant ce symbole, à ajouter ou à superposer l'idée sacrificielle à l'idée eucharistique. Une spiritualité ingénue les identifie. Mais la puissance magique cachée dans la notion du Sacrifice ne manque pas d'agir. La suggestion matérialiste et l'instinct théurgique triompheront de la candeur évangélique avec laquelle les générations apostoliques avaient conçu la cène comme un sacrifice spirituel. Ainsi la primitive tendance antisacrificielle n'empêcha pas

[1]) cf. *Wetter:* Altchristliche Liturgien. Das christl. Mysterium. 1921. p. 65.

l'Eglise de fonder toute sa doctrine sur l'idée juive et païenne du Sacrifice et de concentrer tout son culte dans un simulacre de sacrifice.

Parallèlement à l'idée du sacrifice expiatoire que S. Paul déjà appliqua à la mort du Seigneur, on voit se développer, dans les Eglises primitives, une pratique sacrificielle de toute autre essence: *l'offrande alimentaire.* D'inspiration religieuse originelle, cette oblation prit, elle aussi, avec le temps, une tournure magique et s'effaça finalement devant l'idée du Sacrifice eucharistique, lui cédant toute une guirlande de prières liturgiques que, primitivement, aucun lien interne ne rattachait ni au sacrifice du Christ, ni aux éléments de la cène. M. *G. P. Wetter*[1]) a recherché les traces de ce sacrifice primitif dans les anciennes liturgies de l'Orient et de l'Occident, ainsi que dans la littérature des premiers siècles. Voici ce que ses recherches nous permettent d'admettre: Les fidèles de la première génération introduisirent dans leur culte une espèce d'oblation collective. Chaque membre de la communauté ayant primitivement apporté au repas cultuel les mets qui lui convenaient, on décida, dans l'intérêt du bon ordre et pour des raisons de charité (1. Cor. 11) de donner à ces apports un caractère de régularité et de solennité rituelle. Mais les chrétiens n'abhorraient-ils pas le Sacrifice cultuel des païens et des Juifs? Certes, mais cette oblation, disait S. Irénée, n'est pas contraire à l'Evangile. Dieu ne repousse pas un sacrifice qui lui est présenté dans les dispositions voulues[2]), non qu'il en ait besoin, mais parce que les hommes, en lui rendant ce qui lui appartient, lui témoignent leur gratitude. Et S. Justin distingue également cette offrande chrétienne du Sacrifice païen en en faisant ressortir le but charitable[3]). Elle devait donc être une action de grâces[4]) et un geste de solidarité chrétienne. C'est en procession[5]), que les sacrifiants s'approchaient de la table (ou de l'autel), pour y déposer les éléments du repas cultuel dont les reliefs étaient destinés aux indigents. On proclamait le nom des donateurs et de ceux au profit desquels ils sacrifiaient. A l'offrande votive s'ajoutèrent — et c'est là que s'infiltrèrent certaines tendances de magie sacrificielle — des supplications et des intercessions de toutes espèces,

---

[1]) *G. P. Wetter:* Altchristliche Liturgien II: Das christliche Opfer. 1922.

[2]) «munde et recte et legitime» *S. Irénée:* IV, 17. 5.

[3]) *S. Justin:* I. Apol. 13.

[4]) La messe actuelle en contient encore un écho: (rubr. XX) «qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis et gratiarum actionis pro se suisque omnibus».

[5]) L'entrée solennelle des prêtres portant à l'autel la patène et la coupe est, aujourd'hui encore, un souvenir de la procession des fidèles de l'antiquité chrétienne.

depuis celles qui se rapportaient au pardon des péchés jusqu'à celles qui avaient pour objet la prospérité du César et de sa famille, la paix éternelle des défunts, la fertilité du champ et même le désir de se voir exonéré d'impôts trop pesants [1]). Drews [2]) a montré, comment le culte chrétien fut avili par une servilisme sacrificiel dans la même mesure, où l'action de grâces fut refoulée par l'abondance des requêtes. Ce sacrifice alimentaire à fins plus ou moins intéressées avait sa place au début de la messe des fidèles. Chez S. Justin, il paraît encore avoir été l'introduction du repas eucharistique. Puis, peu à peu, *cette offrande changea de nature*. Ce furent les diacres qui en rassemblèrent le produit en parcourant la nef du sanctuaire. Ensuite, seuls le pain et le vin furent considérés comme offrandes, les autres oblations ayant été « sécularisées », c.-à-d., recueillies à la sacristie et seulement bénies, mais non plus offertes à Dieu par l'épiscope [3]). La nourriture eucharistique ayant, avec le temps, été assimilée — et c'est ici que s'insère, dans le Sacrifice, l'apport du Mystère — au Christ céleste, c'est le Christ lui-même qui, sous l'image de ces oblations, rappelle à Dieu son sacrifice unique et méritoire. — Voilà l'offrande de l'homme. Et quel est le don équivalent de Dieu? Emu par le souvenir [4]) du sacrifice historique, Dieu se laisse persuader d'accorder sa faveur à l'homme, de lui « ouvrir le ciel », comme dit le pape S. Grégoire. Et ce nouveau sacrifice aussi oblige Dieu à donner aux fidèles non seulement le royaume des cieux, mais à leur accorder la réalisation de toutes sortes de souhaits temporels. Les prières qui encadraient primitivement l'offrande alimentaire et qui restèrent incrustées dans la Liturgie, alors même que le repas cultuel et les diverses oblations avaient disparu, s'adaptèrent aisément au nouveau Sacrifice eucharistique et facilitèrent même toute cette transformation cultuelle qui s'opéra surtout sous l'impulsion de l'Eglise de Rome. L'offrande collective de la communauté devint le Sacrifice de la messe.

Une nouvelle conception du *sacerdoce* vint accentuer cette idée du Sacrifice chrétien. Voici comment: Partant, d'une part, du sacrifice du Seigneur sur la croix et, d'autre part, de la cène qui rappelait cette mort, l'Eglise songea à donner une *figuration cultuelle* au fait de la rédemption. L'idée abstraite ne pouvait suffire. Il fallait une forme concrète, plastique et de nature à faire voir et comprendre le sens du Sacrifice. Il était inévitable que le sacerdoce de l'Eglise fût

---

[1]) Liturgie de Marc. trad. *R. Storf:* Biblioth. d. Kirchenväter 1912.

[2]) *P. Drews:* Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der römischen Messe. 1902.

[3]) cf. *Wetter:* Altchr. Lit. II. o. c. p. 115.

[4]) ἀνάμνησις, repraesentatio.

chargé de figurer le Christ. Cette identification était d'autant plus aisée que, dans l'ancienne Eglise déjà, le prêtre, comme le prouvent d'anciennes prières eucharistiques [1]), prenait l'attitude du Christ, sans qu'il ait encore été question d'aucun sacrifice, ni d'aucune transformation des espèces. Inspiré par le culte prophétique et par les hymnes qui y retentissaient, l'officiant se sentait transformé dans l'image du Seigneur et les fidèles voyaient en lui le Christ physiquement présent au milieu d'eux. Du reste, il est avéré que, dans toutes les économies religieuses, la conception du sacerdoce est corrélative à celle du Sacrifice. Et voici, comment, dans la suite, l'Eglise justifia la puissance magique du sacerdoce sacrificateur: Après sa résurrection, Jésus donna à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés et, en soufflant sur eux (Jean 20, 23), leur communiqua son Esprit. L'épiscopat fut l'héritier de l'apostolat. Enfin, l'ordination opérée par l'évêque, réalise une union mystique entre le Christ et le prêtre. L'homme investi du sacerdoce n'est pas seulement un représentant légal du Seigneur; il est son alter ego, l'organe visible du Christ caché. Par la volonté, l'action et la parole de son ministre, le Christ, à la fois victime et sacrificateur, accomplit les actes liturgiques [2]). Sacrifice et sacerdoce! *S. Cyprien* a, le premier, affirmé en toute franchise la correspondance de ces deux notions: L'évêque, dit-il, offre à Dieu le sacrifice, non plus celui du pain et du vin, mais celui du sang et du corps du Christ, et c'est lui qui, comme représentant du Christ, offre à Dieu le sacrifice véritable et accompli du Christ. Pourtant l'action sacrificielle demeure encore symbolique: « Sacerdos id, quod Christus fecit, imitatur » [3]). Cette conception oriente pourtant l'action sacrée vers une répétition effective du sacrifice du Christ. Car, si l'acte sacerdotal n'en est encore qu'une représentation figurée, on en attend néanmoins un effet propitiatoire. — Dans ses « Dialogues », le pape *Grégoire le Grand* semble admettre comme reconnue l'empreinte essentiellement sacrificielle de l'eucharistie. C'est, en tout cas, l'influence de Rome qui imposa, de plus en plus, la prédominance d'une conception sacrificielle de la messe aux Eglises d'Occident. La doctrine de la *transsubstantiation* est venue matérialiser l'idée du Sacrifice. Elle a contribué à transformer l'« imitatio passionis » et le souvenir du sacrifice historique (μνήμη) en une réelle « confectio » du corps et du sang sacrés. Alors il n'y a plus qu'un pas à faire. Le prêtre, agent de l'eucharistie, devient, de représentant du Christ, lui même un autre Christ. C'est Christ qui, en lui, offre le sacrifice. « Le prêtre, dira

[1]) *G. P. Wetter:* Altchristl. Lit. I. Das christl. Myst. 1921. p. 166.
[2]) cf. *Dom Festugière:* La Lit. cath. Revue thomiste 1914. p. 58.
[3]) *S. Cyprien,* ép. 63, 14. 17.

S. Thomas d'Aquin[1]), est une image du Christ, puisque, sous le masque du Christ et avec sa puissance, il prononce les paroles de consécration. Ainsi le prêtre et l'offrande sacrificielle sont une seule et même chose. » La figuration est devenue une reproduction du fait qu'il s'agissait de figurer. Si, dans la *messe privée*, le prêtre seul, sans le concours de la communauté, accomplit le sacrifice, cela nous certifie la persistance de l'antique mentalité théurgique.

Dès lors, il n'a plus été possible d'enrayer la matérialisation continue du Sacrifice. Le *Moyen Age* nous offre pourtant l'aspect inattendu d'une nouvelle juxtaposition de l'antique instinct magique et d'une grandiose religiosité d'un autre genre que celle du christianisme primitif. Le christianisme a passé du monde antique à des races nouvelles. Dans l'expérience liturgique de la messe on voit s'unir l'homme grec et l'homme gothique[2]). L'homme gothique s'accommoda de la matérialité de l'eucharistie. Il ne songea pas à la remplacer par une expression plus conforme à l'élancement de sa piété. Mais il s'en servit comme d'un transparent[3]) à travers lequel il projetait dans l'infini ses propres états d'âme, ses intuitions transcendentales ou mystiques et ses aspirations illimitées. « L'eucharistie devint le sacrifice universel qui partout, journellement, se répétait, unissant le ciel à la terre. La cathédrale en était l'expression pétrifiée »[4]), l'autel le centre d'attraction et d'irradiation. Mais l'envolée gothique ne déracina pas la grossièreté de l'instinct théurgique et n'empêcha pas la cristallisation du culte[5]).

Le *catholicisme tridentin* n'a pas manqué d'accentuer le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Il la désigne, dans les canons du concile, comme « verum et proprium sacrificium » et même comme « vere propitiatorium ». Il ne s'agit plus seulement de rappeler à Dieu le sacrifice unique de son Fils et de s'en souvenir[6]), mais, comme il est dit dans le chap. 2 de la 22e séance, il faut que « le Christ qui s'était sacrifié une fois d'une manière sanglante sur l'autel de la croix, soit sacrifié sans cesse dans la messe de façon non sanglante ». Malgré l'idée directrice de l'Epître aux Hébreux, nous avons sous les yeux une répétition du sacrifice de Jésus-Christ. — Dans la *Liturgie*

---

[1]) *S. Thomas d'Aqu.:* Summa theol. III, quaest. 83, art. 1.

[2]) C'est la thèse de *Dom Hammenstede:* Die Liturgie als Erlebnis, 1921 (Ecclesia orans, N° 3).

[3]) *L. Fendt:* Der lutherische Gottesd. des 16. Jahrh., 1923, p. 26.

[4]) *Spengler:* Unterg. des Abendl., I, 258.

[5]) «Die Sachwerdung», *Fendt* o. c.

[6]) 13e séance, chap. 3; 22e séance, introd., chap. 2, can. 1, can. 3, chap. 6.

elle-même, l'idée du Sacrifice est reproduite à différentes reprises. Dans la rubrique XII, nommée offertorium, le prêtre prie ainsi: « Suscipe, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, hanc immaculatam » — ceci avant d'être consacrée — « hostiam quam ego indignus famulus tuus offero tibi, Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis... meis et pro omnibus circumstantibus, sed et pro omnibus fidelibus Christianis, vivis atque defunctis, ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam. » — Dans le canon (rubr. XIX) l'officiant prie ainsi: « Te igitur, clementissime Pater... rogamus et petimus, ut accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illabata... » Enfin, dans les prières du canon, après la consécration (rubr. XXV): « Unde et memores... », (rubr. XXVI) « supra quae propitio... », (rubr. XXVII) « supplices te rogamus... », la « hostia pura, hostia sancta, hostia immaculata » est offerte à Dieu. L'intention sacrificielle est encore fortement affirmée dans les prières (rubr. XXVI, XXVII): Que Dieu accepte ce sacrifice comme il accepta ceux d'Abel, d'Abraham, de Melchisédec, et que le S. Ange le porte « in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae... » [1]).

Encore une fois, si nous mentionnons l'eucharistie catholique dans ce chapitre sur le sacrifice magique, ce n'est pas pour en contester les valeurs religieuses — dont nous reparlerons —, mais pour y démêler les antiques instincts théurgiques. Le Sacrifice garde, dans les Eglises catholiques, ce caractère. Le sacrifice unique et permanent du Christ est le prix payé pour toutes sortes de bénédictions divines de nature spirituelle et terrestre. Il est une offrande d'un mérite infini, grâce à laquelle l'homme ose affronter Dieu, et Dieu non seulement accepte l'hommage, la requête et l'expiation de l'humanité, mais il se voit contraint d'assurer à l'homme, en vertu de son oblation, le salut et la prospérité. « Il n'est pas d'intérêt temporel à l'intention duquel on ne puisse célébrer de messe » [2]). La messe peut servir à consacrer le mariage, à assurer le repos des défunts, à conférer aux vivants la rémission des péchés, à affermir la prospérité des Etats [3]). Dans l'« oraison secrète » de la messe que l'on récite le jour de

---

[1]) A noter un passage du missel (Secreta in Dominica, IX, post Pentecosten), où la commémoration du sacrifice eucharistique s'ajoute à sa réalisation actuelle: «quoties huius hostiae *commemoratio* celebratur, *opus* nostrae redemptionis exercetur. »

[2]) *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 466. Cf.: Décrets du concile de Trente, Sess. XXII, ch. 1 et 2 a, can. 3.

[3]) Trid. Sess. XXII... can. 3: «non solum pro fidelium vivorum peccatis, satisfactionibus et *aliis necessitatibus,* sed et pro defunctis... offertur»....

l'Ascension, nous trouvons cette pensée tout intéressée : « Suscipe, Domine, munera quae pro filii tui gloriosa ascensione deferimus et concede propitius, ut a praesentibus periculis liberemur et ad vitam perveniamus aeternam ». L'« ambiguïté fonctionnelle » dont, au terme de l'évolution du Sacrifice, la messe nous offre le spectacle, serait, selon Durkheim [1]), un indice caractéristique de l'indétermination qui, dès les origines, serait propre au Sacrifice et aurait permis l'éclosion d'une grande diversité de formes. Ce petit trait même nous apprend que, jusqu'à nos jours, l'arrangement sacrificiel: do, ut des, inspire la Liturgie catholique. « La liturgie sacrificielle surpasse, dit Dom Festugière [2]), en dignité les autres (la liturgie « épénique » [de louanges] et la liturgie sacramentelle), parce que *le Sacrifice domine absolument toute la religion* » [3]). En effet, si la mentalité sacrificielle a trouvé, dans la Liturgie, son expression cultuelle, elle est aussi le point de mire dont le reflet touche les objets les plus variés. Dans l'organisation de la pénitence, c'est cette mentalité qui tend à la multiplication d'œuvres satisfactoires (satisfactiones); dans la vie monastique et dans le domaine de la perfection morale, elle se traduit par l'application des « conseils évangéliques »; dans la sotériologie, elle inspire la formule définitive de l'œuvre satisfactoire du Christ; dans la théorie de la justification, elle apparaît dans l'éloge des œuvres pies et dans l'idée du mérite. « La mentalité sacrificielle domine toute la doctrine et toute la vie du chrétien catholique, pour toujours se retrouver de nouveau dans le Sacrifice cultuel, l'eucharistie » [4]). Et il faut bien reconnaître que le *peuple catholique,* en allant à la messe, concentre son attention sur l'objectivité matérielle du rite et sur sa vertu théurgique. De même qu'au culte protestant il y a des personnes qui ne demandent qu'à entendre le sermon, il y a des catholiques qui se contentent d'assister à l'élévation du S. Sacrement. Il est vrai que la messe n'épuise pas son contenu dans le Sacrifice. Elle comprend des valeurs de piété profonde. Elle est tout un monde religieux. Bien plus: le Sacrifice, lui-même, n'est pas uniquement un acte magique. Mais il nous semble indéniable que, dans son cœur même, l'eucharistie catholique est le Sacrifice et, comme tel, relève essentiellement de la magie. L'observance mécanique de la cérémonie telle que la pratiquent de nombreux fidèles en est une autre preuve:

---

[1]) *Durkheim:* Les formes élémentaires de la vie rel., 1912, p. 551.

[2]) *Dom Festugière :* La Liturgie catholique. Revue thomiste, 1914, p. 44 ss.

[3]) C'est nous qui soulignons.

[4]) Cf. *O. Scheel:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., IV, 970 ss.

n'avons-nous pas relevé comme un critère de la magie, l'accomplissement irréfléchi du rite?

Le principe protestant est antisacrificiel, mais la *pratique protestante* ne l'est pas toujours. Il y a des protestants qui attribuent à la cène une vertu potentielle que ne pourraient leur transmettre ni la Parole, ni la Prière. Il arrive p. ex. qu'on mette sur le compte de cette cérémonie le rétablissement inattendu d'un malade auquel on a « administré la dernière communion ». La régularité avec laquelle de nombreux protestants tiennent « à faire leurs Pâques », afin de se mettre en règle avec le Seigneur, dénote la même mentalité. Et quand même l'esprit sacrificiel ne se rattache pas à l'acte cultuel lui-même, il trouve, du côté protestant aussi, des débouchés dans le préjugé superstitieux et la pratique machinale: on s'impose des sacrifices d'argent, des renoncements qui n'ont d'autre but que d'intéresser le ciel à la réalisation de désirs qu'une mentalité prélogique met en rapports artificiels avec l'offrande, d'une part, et le bon Dieu, de l'autre. Ces œuvres remplissent les fonctions de l'ancien Sacrifice. Il s'y révèle l'esprit de comptabilité qui pousse le pharisien de la parabole à marchander avec Dieu dans une intention utilitaire et par des arguments théurgiques.

II. Le caractère religieux du Sacrifice.

1. La réaction antisacrificielle.

Avant de donner une image synthétique de l'idée religieuse du Sacrifice, examinons l'opposition que rencontra cette institution dans différentes religions. C'est au nom de la religion que se manifesta cette résistance. Elle se dirigea contre l'instinct magique qui pénétrait le rite. Car, si la religion entretient parfois des relations d'amitié avec la magie, elle cherche, par ailleurs, à se libérer de son emprise. Nous avons vu comment, dans l'évolution du Sacrifice, joua la loi de l'hérédité cultuelle, comment, par la force d'inertie, le rite juif et même l'instinct magique, passèrent dans l'Eglise chrétienne. C'est le principe opposé, la loi de *l'émancipation cultuelle,* qui se manifeste dans le mouvement antisacrificiel.

Plus les dieux étendent leur puissance, moins ils sont dépendants des oblations humaines. L'organe par lequel, primitivement, ils satisfaisaient leurs besoins, s'étant spiritualisé, les moyens sacrificiels aussi se spiritualisèrent. Le dieu ne se délecte plus de la graisse des victimes, il n'en hume plus le fumet, mais il est sensible à l'honneur

que les hommes rendent à sa majesté. Le Sacrifice n'est plus un moyen de subvenir aux besoins du dieu, de l'aider à exercer ses fonctions, mais un hommage offert à sa souveraineté. En Grèce, aux termes qui, primitivement, désignaient l'offrande sacrificielle: δῶρα, δωρεαί, viennent s'ajouter ceux de τιμαί, χάριτες, γέρα[1]). — *Les sacrifices humains* disparaissent. La spiritualisation progressive du Sacrifice est bien rendue par cette légende hindoue: Primitivement les dieux n'admettaient comme victimes que des hommes; mais la mehda (c.-à.-d. la vertu sacrificielle) abandonna l'homme et passa dans le cheval, du cheval dans la race bovine, puis dans le mouton, puis dans la chèvre et de là dans la terre. Les dieux remuèrent la terre et trouvèrent la mehda dans le riz et dans l'orge[2]). Ensuite, plus les religions s'élèvent, plus l'antipathie pour le sacrifice sanglant s'affirme. Au breuvage du sang se substitua l'aspersion de l'autel. Avec « la boucherie sanglante » (Loisy) bien des préjugés magiques disparaissent. *L'holocauste* s'implante; d'abord parce qu'il passe pour la forme la plus solennelle de l'hommage, l'homme offrant la victime entière et n'en gardant rien pour lui-même. Ensuite l'holocauste devient la forme qui convient le plus aux sacrifices d'expiation, c'est-à-dire à ceux qui s'éloigneront le plus résolument de la conception magique. Primitivement, le sang de la victime était considéré comme préservatif expiatoire; maintenant, l'immolation de la victime tout entière semble nécessaire pour couvrir le pécheur et pour la substituer à l'homme qui aurait mérité la mort. Les Esséniens étaient p. ex. des adversaires décidés des sacrifices sanglants. Ils les remplaçaient par des repas sacrés de caractère sacramentel. — On pourrait être tenté de faire rentrer *le bouddhisme* dans la lignée des cultes antisacrificiels. En effet, le bouddhisme rejette le Sacrifice cultuel. Le Bouddha discréditait le principe même du Sacrifice tel qu'il était pratiqué par les Brahmanes[3]). Mais ce n'est pas une considération religieuse ou éthique qui lui dicte cette attitude, mais précisément sa conception plus ou moins areligieuse. Il n'est pas question de consacrer, comme l'exigera le christianisme évangélique, toute la personnalité au service du royaume de Dieu, dans un sentiment d'amour envers Dieu et les hommes. En apparence, le bouddhisme, selon certaines légendes, donne, lui aussi, au Sacrifice une orientation éthique[4]). En réalité,

---

[1]) *Nägelsbach:* Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens, 1857, p. 195.

[2]) *Dorner:* Grundriss der Rel. Philosophie, 1903, p. 294.

[3]) *Oldenberg:* Le Bouddha, trad. Foucher, 1921, p. 169.

[4]) Cf. *Wobbermin:* Das Wesen der Religion, 1921, p. 246.

il n'admet, comme sacrifice, que l'ascétisme du moine-mendiant et l'aumône par laquelle le laïque entretient le bhikkhou, le moine [1]). Le bouddhisme craint même l'amour qui se sacrifie comme un esclavage qui compromet l'équilibre psychique: « celui qui s'affranchit entièrement de toute charité, ne connaîtra ni chagrin, ni crainte » [2]). Ce qui manque au bouddhisme, c'est précisément l'affirmation de l'impératif moral, qui, ailleurs, sert de point d'appui à l'orientation spiritualiste des religions et au mouvement antisacrificiel. Nous relèverons ce *motif éthique* dans notre aperçu synthétique. Pour le moment, nous ne citons ce trait que pour expliquer l'évolution historique du mouvement antisacrificiel. Le Sacrifice convient aux dieux en raison des sentiments qui l'inspirent. La communion divine qu'on recherche ne repose plus uniquement sur un calcul ou un marché, mais sur une relation morale. Le dieu ne regarde pas tant à la grandeur et au prix matériel du sacrifice qu'à l'intention que l'homme y ajoute. Un prêtre des Baronga a pu dire que « de sacrifier une poule a la même valeur aux yeux du dieu que de lui sacrifier un bœuf » [3]). Le désintéressement du dieu semble être la mesure de la qualité morale de l'homme. — Une conception morale affinera et ennoblira surtout le *sacrifice de purification et d'expiation* qui prend un caractère subjectif, lorsque la souillure qu'il s'agit de laver par le sacrifice, remonte à une faute personnelle. Le sacrifice expiatoire rétablira la bonne entente compromise par le péché. Le mécanisme magique continue à jouer, mais le motif qui le met en mouvement, est de nature éthique. Puis la nature même du sacrifice expiatoire gagnera la sphère personnelle et engagera la conscience individuelle. Chez les Perses, on constate un mouvement conduisant de la purification physique, magique, rituelle au sentiment d'une obligation intérieure ou d'une réparation morale. — *En Grèce,* Pythagore, Empédocle, Héraclite [4]), Platon, les Cyniques, Jamblique protestèrent contre le préjugé des matérialistes qui, par le sang des victimes, voulaient se purifier de quelque crime capital. Sénèque de même [5]). Toute la littérature hermétique, contemporaine du christianisme naissant, s'élève contre le Sacrifice et réclame une λογικὴ θυσία. — Mais ce furent surtout les

---

[1]) « Il y a un sacrifice supérieur, continue le Bouddha, et comblé de plus de bénédictions: c'est lorsqu'on distribue des aumônes à de pieux moines, que l'on construit des habitations pour le Bouddha et pour sa communauté. » *Oldenberg:* Le Bouddha, trad. Foucher, p. 170.

[2]) *Dhammapada,* 212, trad. L. v. Schrœder.

[3]) *Junod:* The life of a south-african tribe, 1912/13, II, p. 378.

[4]) *H. Diels:* Vorsokratiker (Fragment 5).

[5]) *Lactance :* Instit. 6, 25, 3.

prophètes d'Israël qui insistèrent sur l'inefficacité du Sacrifice, tant qu'un cœur juste, contrit ou reconnaissant ne viendrait pas le sanctifier. Et ils ne se bornèrent pas à stigmatiser l'insuffisance morale des sacrifiants, mais ils condamnèrent le Sacrifice lui-même (Amos 5, 7. 10. 11. 12. 21 ss.). Leur opposition portait plus loin que sur les abus d'un culte bâtard, déformé par des réminiscences magiques ou par l'infiltration de cultes étrangers; leur polémique frappait l'économie sacrificielle elle-même. Ils ne réussirent pas à extirper un rite que la Loi, elle-même, décrivait et prescrivait avec une insistance intransigeante, le rattachant au Temple qui était devenu le cœur même de la nation. Les intuitions des prophètes ne furent pas sanctionnées par les techniciens de la religion. On aboutit pourtant à un compromis. Le Sacrifice fut maintenu, mais, à côté du ritualisme officiel, se développa, après l'exil, une piété qui entendait servir Dieu non par des sacrifices sanglants, mais par une vie pure (Ps. 40, 7; 50, 8 ss.; 69, 31 s.; 141, 2; 119, 108; Sirac. 35, 60) et même remplacer l'holocauste par un esprit brisé et un cœur contrit (Ps. 51, 19). C'est cette conception décolorée du Sacrifice dans le judaïsme postexilien qui nous explique le fait extraordinaire que la religion d'Israël ne succomba pas, lorsque le Temple s'effondra et que le Sacrifice disparut définitivement. Il est vrai que l'absence de sacrifices pendant l'exil avait, tout autant que le message des prophètes, fait déchoir le Sacrifice de son importance première. Il faut aussi remarquer que l'événement fortuit de la destruction du Temple qui, en 70, eut pour conséquence la fin des sacrifices, tomba dans une époque où le spiritualisme des religions mystériques envahissait l'Orient tout entier [1]).

Partie des prophètes et de la piété des psaumes postexiliens, la ligne ascendante d'une conception morale de plus en plus accentuée et d'une appréciation religieuse de plus en plus pure culmine en *Jésus*. Jésus, dans le Sermon sur la Montagne, fait reposer toute la vie religieuse et morale sur la disposition intérieure. Pour lui, l'intériorisation de la communion divine peut dispenser l'homme d'observer les formes cultuelles. Il repousse l'idée du Sacrifice. — *S. Paul* marche sur ses traces. Ce qu'il dit du « sacrifice raisonnable », est dirigé contre les rites sanglants (Rom 12, 1.), de même que sa polé-

[1]) D'ailleurs, le culte sacrificiel n'est aboli que pratiquement dans le judaïsme, car il y subsista en principe. La mentalité sacrificielle se réfugia dans le ritualisme talmudique et domine, aujourd'hui encore, la piété juive à tel point que toute la vie du juif croyant n'est qu'un tissu d'observances rituelles et qu'un sacrifice permanent destiné à attirer sur son front les bénédictions du Seigneur.

mique contre « l'ombre des choses à venir » (Col. 2, 16) rejette les pratiques matérielles du culte. — Le *4e Evangile* forge la formule de l'« adoration en esprit et en vérité », en opposition aux cultes topiques de Sion et du Garizim. La formule du « Sacrifice pneumatique » se retrouve dans la première épître de Pierre (2, 5). Et quoique *l'épître aux Hébreux* ait effectivement contribué à réinstaller le Sacrifice dans l'Eglise, elle est, en réalité, inspirée par une tendance profondément antisacrificielle. — *L'épître de Barnabas* proteste ardemment contre les « sacrifices faits de main d'homme »[1]). Nous avons constaté, sur le versant chrétien, la reprise de la tradition sacrificielle, à commencer par *S. Justin Martyr*[2]) qui, malgré des assertions spiritualistes sur le Sacrifice logique[3]), désigne déjà le pain et la coupe de l'eucharistie comme un sacrifice.

C'est contre la mentalité sacrificielle, c.-à-d. contre toutes choses « quae oblationem sonant »[4]) que se porta l'antagonisme farouche de *Luther*. Dès 1520, le réformateur avait, dans le traité « de captivitate Babylonica ecclesiae », protesté contre la notion du sacrifice satisfactoire comme idée centrale de la messe[5]). Il prétend faire tomber, dans ce rite « consacré par des habitudes séculaires », le « maître-pilier » de l'Eglise. Il ne se cache pas que l'aspect extérieur de l'Eglise s'en ressentira et qu'il faudra songer à y « introduire ou à y rétablir » une toute nouvelle forme de culte[6]). L'idée du Sacrifice théurgique, c'était la théorie des œuvres pies introduite dans la liturgie. Sa doctrine de la justification oblige Luther à réclamer son abolition dans le culte, comme il l'avait demandée pour le dogme et la vie chrétienne. Il le fit au nom du principe directeur de sa piété, au nom de la foi en la grâce de Dieu. A ses yeux, la Parole qui offre à la foi la promesse du pardon, est le moyen de grâce par excellence duquel la messe tire sa vertu[7]). L'Eglise qui « a fait de la messe un sacrifice agréable à Dieu a interverti l'ordre établi par Dieu. Elle veut offrir quelque chose à Dieu, là où il veut nous donner sa grâce la plus précieuse »[8]).

A la *critique théologique* s'ajoute la *réforme pratique*. Revenu

---

[1]) *Barn.* 2, 6.
[2]) *S. Justin:* Dial. c. Tryph., 41.
[3]) *S. Justin:* I. Apol. 9, 10, 13. — Dial. c. Tryph., 117 ss.
[4]) Ed. d. W. 12, 11.
[5]) Ed. d. W. 6, 484-573.
[6]) Ed. d. W. 6, 512.
[7]) Ed. d. W. 6, 517: «Virtutem missae consistere in verbis Christi.»
[8]) Ed. d. W. 6, 521. Cf. *H. Strohl:* L'épanouissement de la pensée rel. de Luther, 1924, p. 356 s.

de la Wartburg, Luther élimina de la messe toutes les formules qui avaient trait à l'action sacrificielle. Dans son écrit: « Von beiderlei Gestalt des Sakraments... » de 1522, on lit ce passage significatif : « Le prêtre évitera dans le canon et dans les collectes toutes paroles faisant allusion au sacrificium, car cela n'est pas une chose que l'on peut librement observer ou omettre... mais il faut et on doit s'en abstenir, quand même cela scandaliserait certaines personnes »[1]). Il importe surtout que les paroles de l'institution soient dites à haute voix, en une langue intelligible pour tous les assistants et capable « d'éveiller en eux la foi »[2]). Sa critique se tourna surtout contre les messes privées (missae privatae et lectae) dans lesquelles la vertu de l'eucharistie était censée agir jusque sur les défunts. Dans cette forme qu'il appelait «Winkelmesse », la magie sacrificielle s'étalait de la façon la plus ostensible et le principe de la grâce et de la foi y était le plus manifestement méconnu. — Si Luther, dans sa réforme cultuelle, a finalement été pusillanime et inconséquent, s'il a abandonné l'idéalisme des grands jours[3]), si le culte qu'il introduisit, est effectivement, comme dit Dom Festugière[4]) un rituel démantelé, ou un « Torso », comme dit Wellhausen, il n'est pourtant jamais revenu sur sa condamnation de la conception et de la mentalité sacrificielles, telles qu'elles se déploient dans la messe. Luther y voit voisiner la religion, en une proximité compromettante, avec la magie, comme « l'arche du Seigneur, dans le temple idolâtre, à côté de Dagon »[5]).

Ce fut donc précisément la question du Sacrifice cultuel que choisit la réaction catholique pour frapper au cœur non seulement le système cultuel, mais toute la conception religieuse du protestantisme. Dans cette épreuve, celui-ci maintint son point de vue antisacrificiel. Ce fut lors de l'*Interim d'Augsbourg* de 1548. L'empereur victorieux ordonna la réintroduction du canon de la messe dans toutes les Eglises protestantes. Les concessions que Charles-Quint offrait de faire aux protestants quant au calice des laïques et quand au mariage des prêtres, ne faisaient que voiler cette ingérence menaçant le principe même de la Réforme. La conscience protestante se révolta contre cette tentative de rendre au culte sa mentalité spécifiquement catholique. Elle rejeta même d'autres formes catholiques qu'elle aurait,

---

[1]) Ed. d'E. 28, p. 304 s.

[2]) Ed. d. W. 6, 524.

[3]) Ce n'est pas l'avis de M. *Leonhard Fendt:* Der luther. Gottesdienst des 16. Jahrh., 1923. Nous discuterons, dans un autre ordre d'idées, la thèse de M. Fendt.

[4]) Revue thomiste, 1914, p. 152.

[5]) Ed. d. W. 12, 204. 211.

à la rigueur, pu s'assimiler, p. ex. l'emploi de l'albe. Luther lui-même avait été très large au sujet de ces rites accessoires. Dans une lettre adressée au duc Georges d'Anhalt [1]), il avait écrit ceci: « Les cérémonies nous sont soumises, nous ne le sommes pas aux cérémonies. » Maintenant Flacius s'écriait: « Nihil est adiaphoron! » [2]). Cette épreuve fut pourtant funeste au culte luthérien, en ce sens qu'on ne s'insurgeait pas seulement contre toute restauration de certaines cérémonies catholiques, même des plus insignifiantes, mais qu'on consacrait comme intangibles tous les formes cultuelles introduites par Luther. Et comme Luther, dans sa liberté chrétienne au sujet du maintien ou de l'abolition des traditions catholiques, avait admis sur le théâtre du culte toutes les cérémonies, pourvu qu'elles représentassent l'Evangile et qu'elles ne compromissent pas le principe de la grâce et de la foi, on admit décisivement et comme spécifiquement luthérienne une forme de culte qui n'était qu'une messe tronquée. Que l'insuffisance de la réforme cultuelle de Luther fût un effet de sa sérénité idéaliste, de sa « Besitzerfreude », comme dit M. Fendt, ou la suite d'une affaissement moral, d'une inconséquence due à ses instincts conservateurs et à son animosité contre les spiritualistes sectaires, comme l'admettent Gottschick, Tröltsch, Smend et Rendtorff, ou qu'elle fût provoquée par le quiétisme du réformateur, comme nous avons tenté de le démontrer [3]), en tous cas la cristallisation [4]) du culte luthérien est un fait, et il faut reconnaître qu'en ce qui concerne le culte, la Réforme luthérienne s'est arrêtée à mi-chemin.

En principe, les *Eglises protestantes* ont pourtant dépassé le stade de la mentalité sacrificielle. Elles se sont élevées à un plan, où la Prière est le type cultuel, approprié à l'état de conscience religieux. L'opposition faite au Sacrifice cultuel devint la pierre de touche à laquelle on reconnaissait les protestants. Pour les huguenots, comme pour les frères tchèques, dans les guerres de religion d'Angleterre, comme pendant la guerre de 30 ans, la participation à la messe était le Schibboleth décisif. En effet, la différence entre la piété catholique et la piété protestante se reconnaît précisément dans le fait que le catholicisme, retombant dans la théurgie magique, attribue au Sacrifice cultuel une valeur supérieure à celle qui appartient au sacrifice moral. A ses yeux, certains jugements intéressant la personnalité morale, telles que la conviction individuelle, la liberté scienti-

[1]) Lettre du 26 juin 1542. *De Wette,* V, 478.

[2]) *Fendt:* Der luth. Gottesd., 1923, p. 307.

[3]) R. Will: La liberté chrétienne, étude s. l. principe d. l. piété ch. Luther, 1922, p. 95-101.

[4]) « Sachwerdung », *Fendt.*

fique, le doute sincère, doivent, le cas échéant, être sacrifiées à Dieu, c.-à-d. à l'Eglise qui le représente sur terre: sacrificium intellectus, fides implicita. Par contre, dans le protestantisme, la valeur du Sacrifice, tant cultuel que moral, dépend de la disposition intérieure du fidèle. Si, dans le protestantisme allemand de nos jours, certains projets de réforme cultuelle tels que les tentatives de la *Haute-Eglise* ou tels que «l'action de consécration» de M. *Rittelmeyer* [1]) ont réintroduit dans leurs cultes l'idée du Sacrifice, il faut reconnaître que celle-ci concerne plutôt l'offrande des corps et des âmes, dans le sens de Rom. 12, 1, qu'une répétition actuelle du Sacrifice de Golgotha. Dans les thèses que le pasteur *Freise* à soumises à la 3e assemblée de la Haute-Eglise prussienne, il n'est question que d'une analogie du sacrifice du chrétien avec celui du Christ: « L'essence du Sacrifice, dit-il, réside dans la disposition au sacrifice [2]), dans le don absolu de soi-même à Dieu qui, par une transformation réelle ou équivalente de l'offrande sacrificielle, trouvera son expression extérieure et symbolique dans l'acte sacrificiel ». Et M. *Rittelmeyer* écrit ceci: « La réponse spontanée que l'homme fera au message de l'Evangile, sera un sacrifice. Ce qui s'accomplit sur l'autel, doit aussi se reproduire à l'intérieur de l'âme. » Si M. *Loisy* [3]) désigne la cène, telle que la célèbrent les Eglises issues de la Réforme, comme « un sacrifice décoloré», parce que les protestants, malgré tout, attribueraient «à la cène une vertu », nous ne pouvons approuver qu'avec quelques réserves cette généralisation. On fera bien de distinguer ici entre la *doctrine* et la *piété* protestante. L'orthodoxie, en maintenant le dogme sotériologique d'Anselme, a maintenu aussi l'esprit sacrificiel. D'après cette théorie, Dieu vend son pardon pour l'offrande la plus précieuse, l'agneau pascal. Le sang du juste est la rançon qui rachète les péchés du genre humain et « toute cette comptabilité de péchés et de pardon n'est qu'une réduction spiritualisée... des rituels magiques de purification » [4]). Pour la *piété* protestante, par contre, la cène est le verbum visible, une révélation de la grâce de Dieu en Christ. En ce sens, elle a évidemment une vertu, mais une vertu qui, ayant son origine en Dieu, s'étend au croyant, et non une vertu qui, partant de l'homme, déterminerait les dispositions de Dieu à son égard. Elle est un sacrement, et non un sacrifice. Jamais le chrétien consciemment protestant ne prétendra acquérir, en vertu d'un acte sacré et par ses

---

[1]) « Menschenweihehandlung. »
[2]) « Opfergesinnung. »
[3]) *Loisy:* Le Sacrifice, 1920, p. 520.
[4]) *Loisy,* o. c., p. 529.

propres moyens, soit des avantages matériels, soit l'expiation de ses fautes et le salut éternel. La notion du Sacrifice a conservé, dans le protestantisme, la sublimation religieuse et morale de la conception évangélique: elle exclut toute théurgie utilitaire. Quelque paradoxal que cela paraisse, le vrai culte, pour la piété protestante, est celui qui refuse de «cultiver» Dieu, c.-à-d. de le courtiser en agissant sur lui par quelque sacrifice, si spirituel soit-il. Luther a admirablement rendu le sentiment antisacrificiel dans son interprétation du passage: Ps. 51, 17. Il fait dire à Dieu: « Si je vous ai donné ces choses, pourquoi me les rendez-vous, comme si j'en avais besoin, ou comme si je vous les demandais? » Et le réformateur ajoute: « La seule chose que nous puissions rendre à Dieu, c'est de le remercier... C'est lui qui nous fortifie par son esprit, qui ouvre notre bouche, pour la remplir de louanges »[1]). Pourtant, nous l'avons vu, le principe protestant n'a pas réussi à faire disparaître entièrement l'atavisme de la magie sacrificielle.

L'opposition antisacrificielle du protestantisme se dirige contre la théurgie cultuelle, telle qu'elle rayonne dans la messe. Mais il faut reconnaître que la *conception religieuse* du Sacrifice n'a pas non plus été supprimée *dans le catholicisme. Tertullien* n'en connaît pas encore d'autre: « Le sacrifice du chrétien, dit-il, consiste dans la contrition, ...la prière, l'action de grâces et les offrandes », et il désigne toutes ces formes par les termes de « sacrificium » ou d'« hostia »[2]). Dans la messe elle-même, à l'occasion de l'offertoire (rubr. XIV.), le prêtre, ayant fait le signe de la croix avec le calice, le replace sur l'autel et dit: « In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine, et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi ». *Moehler,* l'un des commentateurs les plus spirituels de la doctrine catholique, fait ressortir cet aspect religieux du Sacrifice : « L'assemblée renonce à elle-même pour s'abandonner en pleine confiance au Christ »[3]). Sur un feuillet remis aux fidèles du diocèse de Strasbourg pour leur servir de guide avant la communion, nous trouvons cet acte de « consécration »[4]): « O mon Jésus, je te sacrifie mon corps et mon âme et tout ce que je possède, pour ton service sacré ». Cependant ce sacrifice lui-même que le croyant présente à Dieu, se confond avec ce que, dans notre chapitre sur le Mystère, nous apparaîtra comme l'union mystique. La transition est facile comme le

---

[1]) Ed. d'E. 19, 136.
[2]) *Tertullien:* de orat. 22 s.; Apol. c. 30; adv. Marc. IV-1; adv. Jud. 5.
[3]) *Mœhler:* Symbolik, 1895 [6], p. 312.
[4]) « Akt der Aufopferung. »

prouve ce passage de l'Imitation: « Affligez-vous d'être si peu occupé de mourir à vos inclinations... offrez-vous... sans aucune réserve, sur l'autel de votre cœur, comme un holocauste perpétuel »[1]).

2. Le Sacrifice, moyen de communion mystique.

La destination utilitaire et magique résumée dans la formule: « do, ut des », ne suffit pas pour expliquer le Sacrifice. Celui-ci a un aspect religieux, mais il ne faudrait pas croire que sa physionomie religieuse soit née de sa tendance magique. Après ce que nous avons affirmé sur les rapports de la religion et de la magie, cette hypothèse serait inadmissible. La magie ne devient jamais de la religion, mais la religion est souvent imprégnée de magie. Les deux puissances se côtoyant, il n'est pas étonnant qu'elles se soient servies, chacune selon sa mentalité, du même rite, en l'espèce du Sacrifice.

Par son caractère *religieux,* le Sacrifice participe à la fois au *Mystère* et à la *Prière.* La plupart des types sacrificiels partagent avec le *Mystère* un même *but* religieux. Dans le Mystère, le marché entre Dieu et l'homme est complété et remplacé par l'alliance, et l'alliance y devient une communion, voire une union. Le Mystère donne donc au Sacrifice une coloration mystique. — D'autre part, le Sacrifice peut, comme la *Prière,* impliquer le sentiment de la *dépendance* à l'égard de Dieu, et la Prière prophétique, en particulier, lui communique un caractère de spiritualité religieuse et morale.

Examinons donc, d'abord, le Sacrifice comme moyen de *communion mystique.* Primitivement, l'homme espérait, par l'action sacrée et mystiquement efficace qu'était le Sacrifice, entrer en relation avec les dieux eux-mêmes et trouver, dans ce commerce avec une puissance de vie incontestable, un accroissement de son existence personnelle. D'après *Robertson Smith*[2]), *F. B. Jevons*[3]), M. *Sal. Reinach*[4]), l'idée communielle est la racine première de laquelle sont sorties toutes les formes du culte sacrificiel. En tout cas, elle domine ou accompagne toutes les variétés du Sacrifice religieux. L'A. Testament en donne des exemples, tel celui-ci: «Vous ne laisserez jamais manquer à l'oblation le sel de l'alliance avec votre Dieu »[5]) (Lev. 2, 13). Et même

---

[1]) *Imitation,* IV, 7.

[2]) *R. Smith:* Lectures on the Religion of the Semites, I, the fundamental institutions, 1894[2].

[3]) *F. B. Jevons:* An introduction to the history of Religion, 1896.

[4]) *S. Reinach:* Cultes, mythes et religions, I, 1905.

[5]) Encore aujourd'hui, le sel est présenté en Orient avec du pain, comme marque d'amitié, à ceux avec lesquels on veut se déclarer allié. *E. Reuss:* Bible, 1879, Pentateuque, p. 110.

dans le 50e psaume qui pourtant est si spiritualiste et antisacrificiel, nous trouvons une réminiscence de cette alliance sacrificielle (Ps. 50, 5): «Rassemblez-moi mes fidèles, dit Yahvé, qui ont fait alliance avec moi par le Sacrifice.» — L'arrangement ou l'alliance s'effectue avant tout par un *échange de services* et c'est la forme communielle qui se rapproche le plus des pratiques magiques. Mais nous n'avons plus à y revenir. — La communion se fait ensuite par *échange de sang*. Le sang d'une victime est répandu en partie sur l'autel, en partie sur l'assemblée, acte par lequel est scellé le pacte entre Dieu et son peuple: «Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a ordonné pour vous» (Exode 24, 8). Cette alliance est considérée comme type de l'alliance conclue entre Dieu et les hommes et dont la mort du Christ était le sacrifice solennel (Hebr. 9, 20). — La communion s'établit enfin par le *sacrifice mangé* (Gen. 31, 54; Ex. 32, 6; Juges 9, 27; 2. Sam. 15, 11; 1. Rois 1, 19; 1. Sam. 9, 12. 13. 22-24, etc.). Les hommes qui voulaient conclure un pacte entre eux, mangeaient des mêmes aliments; en goûtant aux mêmes mets, on devenait, pour un temps, une seule chair. Cette conception d'une communion humaine se perpétue dans l'idée de la communion eucharistique, où la participation au même pain et à la même coupe unit les fidèles entre eux (1. Cor. 10, 16. 17). Ce principe s'appliquait alors sans peine aussi aux rapports entre les hommes et un dieu. En mangeant des mets dont la divinité avait reçu sa part, on s'alliait à elle; on avait le sentiment d'être le commensal et, par suite, le protégé du dieu. Chez les Grecs de l'époque homérique, le banquet qui suivait le Sacrifice, bien que célébré à domicile, affectait un caractère cultuel. Les hôtes étaient censés être assis à la table sacrificielle avec les dieux[1]). En Israël, ceux qui apportent leurs sacrifices, «mangent là devant l'Eternel» (Deut. 12, 7; 14, 23) ou «en la présence de l'Eternel» (Deut. 12, 26). Ils se considèrent comme «conviés» par Yahvé au banquet sacrificiel (1. Sam. 9, 13). S. Paul reprend cette conception d'une commensalité du Seigneur et des fidèles, il parle d'une participation à la table et à la coupe du Seigneur (1. Cor. 10, 21), et il rattache cette manifestation non seulement à la cène chrétienne, mais aussi au Sacrifice juif (1. Cor. 10, 18) et païen (1. Cor. 10, 19-22). Il considère tout sacrifice mangé comme créant une atmosphère de communion divine à quelle économie religieuse qu'il appartienne. Il estime que, pour les chrétiens eux-mêmes, la communion avec les démons, c.-à-d. avec les dieux païens, serait redoutable, s'ils assistaient à quelque repas sacrificiel. Dans le christianisme, l'idée de la commensalité a finale-

[1]) Odyssée, III, 330-341.

ment servi à exprimer le sens le plus profond du culte, celui de figurer et de réaliser la communion divine. — Enfin, les *sacrifices d'initiation* établissent une communication entre le dieu et certaines confréries ou vocations. Celles-ci participent à la vertu mystique de la victime et en elle s'identifient au dieu. Des rites d'initiation tels que la circoncision ou l'onction des rois d'Israël, étaient accompagnés de sacrifices qui consolidaient l'alliance conclue entre le dieu et son représentant, ou entre le dieu et sa clientèle.

Dans le *brahmanisme,* où tout tournait autour de ce pôle central, le Sacrifice, l'idée d'une communion sacrificielle avec les dieux, fut singulièrement dénaturée. La représentation de forces occultes et de relations mystiques entre celles-ci et la victime ou encore entre elles et le sacrifiant, vint peu à peu altérer la signification primitive du Sacrifice. Maintenant « le but propre du Sacrifice consiste à tourner à son profit, par des artifices magiques, les forces occultes, l'agitation mystérieuse dont est rempli l'univers »[1]). En conséquence de cela, symptôme de décadence religieuse, le Sacrifice devint une science sacrée de tout ce qui est et de tout ce qui arrive. L'intérêt magique finit par prévaloir. La conception d'une communion mystique ne se rapporta plus aux dieux, mais aux êtres fantastiques immanents aux objets et aux personnes, aux paroles et aux gestes. Le sacrifice d'inspiration religieuse redevint un sacrifice magique[2]).

3. Le Sacrifice, principe de spiritualité religieuse et morale.

Dans l'« Elégie de Marienbad », *Gœthe* a défini la piété comme l'aspiration qui entraîne l'homme à s'abandonner volontairement et par reconnaissance à un être supérieur, plus pur que lui, inconnu...[3]).

Dans ce « Fromm-sein », le poète, comme le fait remarquer M. *Wobbermin*[4]), traduit avec une simplicité classique l'inspiration religieuse la plus profonde du Sacrifice. La notion religieuse du Sacrifice suppose avant tout: la croyance en une réalité supérieure

---

[1]) *Oldenberg:* Le Bouddha, trad. Foucher, 1921, p. 20.

[2]) Il y a un dicton courant dans toute l'Inde: «L'univers entier est soumis aux dieux ; les dieux sont soumis aux enchantements ; les enchantements aux Brahmanes ; les Brahmanes sont donc nos dieux.» *Frazer:* Le Rameau d'or, trad. *Lady Frazer* 1924. p. 49.

[3]) In unsers Busens Reine wogt ein Streben
sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
enträselnd sich den ewig Ungenannten,
wir heissen's : fromm sein !

[4]) *Wobbermin:* Das Wesen der Rel., 1921, p. 250.

t transcendante dont l'homme se sent *dépendant*. Le sentiment de lépendance éveillera le sentiment d'une *obligation* envers cette puissance, et ce qui en est l'épanouissement logique : l'impulsion de *onsacrer* au divin ce qu'il a de meilleur et de plus précieux, jusqu'au lon de soi-même, afin d'être digne d'entrer en communion avec l'ensemble des valeurs qui constituent la réalité divine. Ce qu'il y a l'égoïste dans la finalité de ce désir, est neutralisé par *l'abandon pontané du moi* et par la conviction que l'offrande elle-même n'est, n dernière analyse, qu'un retour de dons divins à leur donateur.

Cette inspiration religieuse agit même là où elle se cache derrière les pratiques magiques. La volonté d'offrir au dieu une partie de son bien, de son pain, de son huile, de son troupeau constitue, même orsqu'il s'y ajoute des intentions utilitaires, une espèce de « sacrifice du moi »[1]). Les sacrifices humains étaient parfois inspirés par ce sentiment. Ainsi Mesa, le roi de Moab, offrit en holocauste son premier-né sur la muraille de Kir-Haréseth pour protéger la cité contre les attaques des Israélites (2 Rois 3, 27). Dans le N. Testament, a bienfaisance et la libéralité sont désignées comme des sacrifices auxquels Dieu prend plaisir (Hébr. 13, 16). Ce sacrifice intérieur qui se dépouille d'un objet précieux, est même, au sens profond du mot, le seul sacrifice réel, quoiqu'on le désigne ordinairement comme e sacrifice au sens figuré; le sacrifice élémentaire et matériel, par contre, n'est qu'une figuration lointaine du sacrifice réel[2]). Le sacrifice religieux reposant sur un sentiment de dépendance et d'obligation par rapport à Dieu, se différencie en une variété de *valeurs morales*.

Il comporte avant tout l'*humilité*. L'homme ne considère plus e Sacrifice comme une action qui sert à augmenter la puissance et la gloire des dieux, mais comme une offrande que les dieux accueillent et agréent, non dans leur propre intérêt, mais comme l'hommage qu'une sincère piété croit devoir leur présenter. Ce sont là les « sacrifices d'une agréable odeur à l'Eternel» (Nombres 18, 17; 28, 2. 8. 13. 24; 29, 6. 13. 36). Il se peut que ce qui est appelé le « sacrifice volontaire» (Lév. 17, 6; Nombres 15, 3; Deut. 12, 6. 17, etc.), corresponde également déjà à cette impulsion morale. Mais remarquons bien ceci: l s'agit, dans ces passages, de véritables sacrifices et non de l'humilité du cœur qui, chez les prophètes, remplace le sacrifice. Pourtant, si Dieu accueille le sacrifice rituel, c'est à cause de la disposition d'âme qui les accompagne et qui les inspire.

---

[1]) « Selbstopfer. » *Richard Rothe :* Theologische Ethik, 1869-1871, II p. 190.

[2]) *R. Rothe:* Theol. Ethik, 1869-1871, II, p. 188.

Avec l'humilité naît le sentiment de l'indignité morale, du péché: *la contrition*. Cette considération affinera et subtilisera surtout les sacrifices de purification et d'expiation. C'est ainsi que, dans le *culte védique*, la consécration du sacrificateur précède le sacrifice du soma. La purification s'accomplit par des exercices ascétiques et des rites qui figurent une régénération (dikshā) [1]). Lors de la fête annuelle des expiations, le grand-prêtre israélite offrait en sacrifice un taureau « et il fera l'expiation pour lui et pour sa maison » (Lév. 16, 6. 11.). La même pensée d'une purification morale du sacrificateur se traduit dans l'introduction de la messe catholique par les paroles: « Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras, ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire.» (rubr. III.) La souillure qui empêcherait l'homme de s'approcher du divin, ne sera donc plus éliminée par des purifications extérieures, par l'eau ou le feu agissant magiquement, mais par une sanctification spirituelle [2]).

Enfin, l'introduction du sentiment de *gratitude* dans la pratique sacrificielle marque un progrès religieux. Le sacrifice des prémices, tout imprégné de magie, en est spiritualisé. Le cœur reconnaissant se sert des rites comme d'un moyen de figurer ou de commémorer les bienfaits des dieux. A la célébration des largesses divines de provenance naturelle s'ajoute le souvenir de l'assistance divine dans les difficultés du passé. La Pâque juive, primitivement une fête agraire, devient la fête commémorative de l'Ancienne Alliance. Des sacrifices concourent à la reproduction du fait historique.

Le rituel sacrificiel disparaissant dans les *religions spiritualistes*, l'impulsion religieuse subsiste pourtant sous deux aspects: premièrement comme *forme cultuelle*, dans la Prière; ensuite comme *principe de la vie spirituelle*.

Le Sacrifice a subi une *métamorphose cultuelle*. En disant cela, nous ne songeons pas au sacrifice eucharistique de l'Eglise catholique dans laquelle, quoique spiritualisé et enveloppé d'impulsions religieuses issues d'autres économies cultuelles, le Sacrifice théurgique conserve son acception primitive. Et si quelques théologiens catholiques, de Tertullien jusqu'à Mœhler, font ressortir, à côté du Sacrifice théurgique, l'acte moral de la consécration, ils n'entendent pas par là épuiser le sens de la messe. La consécration morale n'est qu'un

---

[1]) *A. Hillebrandt:* Ritual-Literatur; vedische Opfer u. Zauber (Grundriss der indo-arischen Philol. u. Altertumskunde), 1901, p. 126. — *Oldenberg:* Die Rel. d. Veda, 2e éd., p. 397 ss.

[2]) *Fléchier:* Panég., II, p. 110: « Quel homme fut jamais plus propre à sacrifier le corps et le sang de Jésus-Christ que celui qui lui avait fait un sacrifice de tous les moments de sa vie? »

élément secondaire du Sacrifice essentiel. — Si nous parlons d'une métamorphose cultuelle du Sacrifice, nous songeons à un véritable transfert des fonctions cultuelles du Sacrifice dans un autre acte cultuel, celui de la *Prière*. Les fonctions religieuses du Sacrifice purent sans heurt passer dans la Prière. Osée déjà parle d'un «sacrifice des lèvres» (Osée 14, 3). Le 50e psaume: «Offre pour sacrifice des actions de grâces... et invoque moi au jour de la détresse». (Ps. 50, 14-15.) Dans l'épître aux Hébreux, il est question d'un «sacrifice de louange» qui est «le fruit de lèvres qui confessent son nom» (Hebr. 13, 15). — C'est dans le *protestantisme* tout particulièrement, que la Prière joue le rôle d'un Sacrifice. Et c'est avec raison. Car, selon la signification spéculative de l'idée du Sacrifice, l'abandon de l'âme qui, par la prière, se met entre les mains de Dieu dont elle est l'obligée, suppose un effort moral, une tension de l'intelligence et de la volonté, un renoncement aux instincts égoïstes, un don de la personnalité, un sacrifice au sens éthique de ce mot. C'est ainsi que *Luther* a pu dire: «La prière et les soupirs sont un sacrifice d'or»[1]). Et dans un sermon le Jeudi saint[2]), le réformateur, partant du sens étymologique de l'eucharistie, subordonne tout le culte de l'assemblée chrétienne, la prédication, l'attention de l'auditeur, la prière et la célébration de la cène à l'idée directrice du Sacrifice[3]). *Mélanchthon* attribue également à la célébration de la cène le caractère d'un sacrifice de reconnaissance et de louange que l'assemblée présente à Dieu à titre de remerciement pour les bienfaits qu'il lui accorde[4]). — Associés à la prière proprement dite, les *cantiques*, variante cultuelle de la Prière,

---

[1]) Ed. d. W. 44, 85.

[2]) Ed. d'E. 4, 496 s.

[3]) «Lorsque j'annonce la Parole de Dieu, je sacrifie; lorsque tu écoutes la Parole de Dieu de tout ton cœur, tu sacrifies; lorsque nous prions et lorsque nous faisons la charité à notre prochain», — ici Luther associe, suivant sa conception du culte, la vie chrétienne aux fonctions cultuelles — «nous sacrifions. De même lorsque je reçois ce sacrement (la cène), je sacrifie, c'est-à-dire que j'accomplis la volonté et le service de Dieu. Je confesse Dieu et le remercie...; ce n'est pas un sacrifice pour le péché, mais un sacrifice d'actions de grâces et de louanges par lequel je professe que Christ est mort pour mes péchés.»

[4]) «Fatemur totam actionem coenae domini sacrificium laudis seu, ut vocant, commemorationem esse: et ea quae ad talis sacrificii substantiam pertinent, omnia retinentur in nostris ecclesiis... Manifestum est verissima sacrificia esse invocationem, fidem, spem, laetitiam conscientiae, gratiarum actionem, confessionem, bonum propositum quae omnia concurrere in coena domini necesse est». *Melanchthon:* De sacram. et missa. C. R. IV, p. 313 s. — Cf. C. R. VI, p. 841, et Apol., art. 24.

passent également pour un sacrifice spirituel. *P. Gerhardt*[1]), *B. Schmolck*[2]), *G. Tersteegen*[3]), pour ne citer que quelques noms remarquables, désignent comme telles leur prière et leurs actions de grâces. Le cantique français: « Oui, j'aime l'Eternel », contient aussi cette allusion au Sacrifice : « Je chanterai son nom au pied de son autel! » Les tentatives liturgiques du temps présent comportent un essai d'introduire dans l'ordre du culte un « acte de consécration ». Quelques passages bibliques appropriés, p. ex. ces paroles de grand style: Esaïe 6, 8 ou Jean 6, 68. 69, encadrées dans un cantique de même inspiration, tel que celui d'E. Schérer: « Je suis à toi », ou bien, au culte allemand, dans des cantiques tels que: « Ich will dich lieben », d'Angelus Silesius, « Dein, dein soll sein das Herze mein », de l'Alsacien Leo Judae, ou « Für dich sei ganz mein Herz und Leben», de Gerh. Tersteegen, rendent parfaitement le sentiment le plus profondément religieux du Sacrifice.

Le Sacrifice religieux rayonne. Du culte il projette ses suggestions dans la vie tout entière. Il y apparaît comme le *principe de vie* par excellence. L'obéissance, le renoncement, l'amour en prennent le nom et l'aspect. Le sacrifice d'Abraham, non seulement dans le passage Hébr. 11, 17-19, mais sculpté sur les sarcophages romains des premiers siècles chrétiens, apparaît parfois comme l'antitype du sacrifice de Golgotha. La mort du Christ sur la croix n'est pas seulement un grand mystère métaphysique, mais aussi l'illustration la plus glorieuse du Sacrifice au sens éthique du mot, la manifestation la plus poignante de l'amour qui se donne et qui, en mourant, fait éclore la vie (Jean 12, 24), le don de soi-même en conformité avec la volonté de Dieu et non en vue de régenter cette volonté. Le Sacrifice est le secret de la grandeur de Jésus et la loi de l'Evangile (Matth. 16, 25). Emu par l'amour du Christ qui se sacrifie, S. Paul exhorte les Romains à « offrir leurs corps comme un sacrifice vivant, saint et

---

[1]) *P. Gerhardt:* « Du willst ein Opfer haben,
hier bring' ich meine Gaben:
mein Weihrauch und mein Widder
sind mein Gebet und Lieder. »

[2]) *B. Schmolck:* « Dass mein Singen und mein Beten
ein gefällig Opfer heisst. »

[3]) *G. Tersteegen :* « Herr, vernimm
unsre Stimm,
da auch wir Geringen
unsre Opfer bringen! »

agréable à Dieu » (Rom. 12, 1). L'apôtre désigne ce sacrifice comme le « culte raisonnable »; il est évident que ce terme de culte ne se rapporte pas à un acte rituel. Luther demeure dans la tradition paulinienne en écrivant à Spalatin que le ministère évangélique était la «mundissima oblatio»[1]). — Dans cet ordre d'idées, il convient pourtant de signaler le fait intéressant que la répercussion du Sacrifice est plus forte dans la vie du chrétien catholique que dans celle du chrétien protestant. En ne reconnaissant comme véritable sacrifice que l'abandon tout entier de la personnalité, le protestantisme entoure l'idée du Sacrifice d'une « sévérité abstraite »[2]). En général, la vie de tous les jours ne place pas l'homme en face de grandes décisions à prendre, mais dans le contraste plus estompé d'états d'âme variés, de sentiments et d'impulsions contradictoires. C'est là que l'esprit de sacrifice manque au protestant. L'idée du Sacrifice, éliminée du culte, du moins dans sa figuration matérielle, a aussi de moins en moins été cultivée dans la vie. En tout cas, moins que chez le catholique, dont elle domine et la vie cultuelle et la mentalité générale. L'immolation du cœur, les renoncements de la volonté ont pris, dans le catholicisme, la place des offrandes matérielles. *L'ascétisme*[3]) est illuminé de l'esprit de sacrifice. La notion du Sacrifice est presque aussi dépréciée chez les protestants que le terme de vertu. On se signe avec Luther, quand on entend l'un, et on sourit avec Tholuck, quand on prononce l'autre. Mais il est indéniable que la vie intérieure qui se compose d'éléments impondérables et d'inspirations ténues, ne pourra jamais renoncer à ces notions. L'homme n'a d'idéalisme qu'autant qu'il est prêt à faire des sacrifices. Quiconque n'est pas décidé à sacrifier la valeur inférieure, ne pourra jamais gagner le prix d'une vie supérieure[4]). Kant critique, en paroles amères, le sacrifice auquel manquerait l'impulsion morale et qui ne servirait qu'à « aduler Dieu, à le courtiser et qu'à devenir ses favoris »[5]).

---

[1]) *Enders:* Luthers Briefw., V, 453: « ... Eo sacrificio et nos offerimur, dum per verbum vetus homo crucifigitur et novus Deo totus offertur in fide. » — Il faut aussi relire, dans la «Kirchenpostille», le beau sermon de Luther du premier dimanche après l'Epiphanie sur le texte Rom. 12, 1-7. Le réformateur y envisage, sous tous ses aspects, le sacrifice en tant que principe de vie religieuse et morale.

[2]) *O. Baumgarten:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., IV, 976.

[3]) *W. James:* L'exp. rel., trad. Abauzit, p. 43, parle de « certains individus dont l'ascétisme s'est nourri d'humiliations, de privations et de tortures » et l'auteur ajoute: « Leur bonheur intérieur devenait toujours plus intense à mesure que leur misère extérieure devenait plus extrême. »

[4]) *A. Harnack:* Reden u. Aufsätze, II, 1904, p. 247 ss.

[5]) *J. Kant:* La religion dans les limites de la raison, trad. *Trémé-*

Notons encore une dernière forme du « sacrifice raisonnable », mieux représentée dans le catholicisme que du côté protestant: Puisque le chrétien, en raison de ses défaillances et de ses fautes, comme en raison de son amour fraternel ou de son action libératrice, se voit lié à l'humanité entière, ce sentiment de solidarité devra se concentrer en des actes d'abnégation qui soient agréables au « Père duquel tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre » (Eph. 3, 15). Alors, l'accomplissement du *devoir social* apparaîtra comme un sacrifice de tous les instants, refoulant l'individualisme ecclésiastique et vivifiant la fraternité chrétienne.

Le Sacrifice est un type cultuel d'une complexité difficile à démêler. Rite magique, rite magico-religieux, rite mystico-religieux, rite de religiosité cultuelle, religion débordant le rite, principe de vie spirituelle dépassant le culte, toutes ces formes tantôt se séparent et s'opposent, tantôt s'amalgament et s'entrecroisent. Il en résulte les expressions cultuelles les plus variées: l'holocauste, le sacrifice mangé, la messe catholique, l'oblation spirituelle de la Prière. Il semble difficile de réunir, p. ex., sous le même vocable deux phénomènes aussi distants que la contrainte théurgique du sorcier et le chant d'action de grâces d'une assemblée protestante. Si nous cherchons une formule qui comprenne toute la gamme des formes sacrificielles, nous disons que le Sacrifice est un acte sacré par lequel l'homme présente une offrande qui lui coûte quelque chose et qui est agréable à Dieu. Le Sacrifice est un type tantôt cultuel, tantôt extracultuel de communion avec Dieu.

---

saygues, p. 209: Depuis le sacrifice des lèvres, le moins difficile de tous, jusqu'à celui des biens de cette terre qui, du reste, pourraient être mieux employés au profit de l'humanité, jusqu'à l'immolation même de sa propre personne qu'il fait en quittant le monde (pour vivre en moine), l'homme offre tout à Dieu sauf son intention morale. Et quand il dit à Dieu: Je t'offre mon cœur, il n'entend point parler de l'intention de vivre, comme il est agréable à Dieu, mais exprimer de tout cœur le désir de voir ce sacrifice accepté par lui comme tenant lieu d'une vie conforme au devoir. » Il est compréhensible que ce philosophe abhorrait, par dessus tout, l'intention théurgique et qu'il demandait avant tout que l'homme serve Dieu par la parfaite objectivité de son action. C'est alors qu'il sera « agréable à Dieu », sans chercher à lui être agréable.

B. Le Mystère.

Plan à suivre.

Disons le nettement: il ne peut être question de traiter ici l'aspect historique de ce qu'on a appelé un peu sommairement « les Mystères », c.-à-d. des phénomènes rituels qui, dans les siècles précédant immédiatement notre ère, surgirent dans le monde oriental, qui, de rites ésotériques, devinrent des cultes nationaux, et ensuite, Alexandre le Grand ayant entremêlé les cultures d'Orient et d'Occident en une union gigantesque, passèrent dans le monde hellénistique, pour enfin, après que la politique mondiale de Rome eut effacé les anciennes frontières, se répandre comme économies syncrétistes et universalistes dans tout l'Empire. Une littérature immense — je ne cite que les noms de *Cumont, S. Reinach, Frazer, Foucart, Rohde, Dieterich, Loisy, Reitzenstein* — a été consacrée à ce sujet. Sans accompagner ces savants sur le terrain de la recherche historique, nous aurons pourtant recours à leurs travaux.

Ce qui nous importe à nous, c'est de définir les traits essentiels d'un *type cultuel,* dont les cultes d'Attis, d'Isis, de Mithra, de Déméter et autres furent évidemment le cadre classique, mais dont le culte de l'Eglise orientale reproduit également une expression sui generis. Les formations historiques désignées habituellement sous le nom de Mystères, ne contiennent ni les commencements, ni les aboutissements du type cultuel que nous comptons étudier, du *Mystère,* que nous écrivons avec une majuscule.

Afin de circonscrire notre tâche, nous examinerons, dans une première partie, *la physionomie générale* du Mystère, sa *conception religieuse* d'abord, on pourrait dire sa théologie, ensuite ses *traits cultuels* caractéristiques. Une seconde partie sera consacré au *Mystère chrétien,* à ses inspirations pauliniennes, ses expressions sacramentelles, le baptême et l'eucharistie, à son épanouissement dans le « Mystère divin » de l'Eglise orientale, à ses sédiments dans les cultes catholique et protestant.

I. La physionomie générale du Mystère.

1. La conception religieuse.

La conception religieuse du Mystère remonte à l'idée du *mana,* à la représentation que se font les primitifs de certains fluides mystiques d'essence divine qui circulent du haut en bas de l'univers et

qui mettent l'homme en communication avec les pouvoirs supérieurs, soit par l'intermédiaire d'objets qui en sont imprégnés, soit directement. Le Mystère relève donc tout autant de la phénoménologie que de la « théologie » du culte. Le premier cas ne rentre dans notre étude sur le caractère religieux du culte qu'en tant qu'il peut nous servir à expliquer l'autre, celui de la communion divine. L'homme espère, avec le mana, s'emparer de l'énergie divine. Celle-ci lui communiquera l'immortalité. Cette grande poussée des âmes vers la vie, la vie éternelle, donnera naissance au cycle des religions et des rites qu'on a coutume d'appeler: les Mystères, les Mystères de l'Orient, les Mystères hellénistiques, et ceux plus récents, du temps des Sévères, les Mystères syncrétistes.

L'idée du mana sert de pont d'une part entre le *Mystère et la magie,* d'autre part entre le *Mystère et le Sacrifice.*

De caractère religieux, la conception du mana a pourtant donné prise à toutes les expérimentations *magiques* destinées à s'emparer de cette puissance mystérieuse ou à s'en défendre. Associée au mana, la magie a naturellement trouvé, dans l'enclos du Mystère aussi, un terrain propice à ses égarements, surtout là où le divin mana se sert de l'intermédiaire phénoménal et semble véritablement provoquer les manipulations concrètes propres à la magie. On ne pourra pourtant pas dire que la magie ait envahi le domaine du Mystère aussi victorieusement que celui du Sacrifice. Dans celui-ci, la suggestion d'un pacte à conclure avec la divinité offrait un champ libre aux tentatives de chantage théurgique et de contrainte magique. Dans le Mystère, surtout là où l'union mystique s'effectue d'une manière immédiate, l'idée du mana, fidèle à son caractère originairement religieux, s'affranchit des accessoires magiques et adopte un caractère de spiritualité, d'affectivité intime, d'amour. Il ne s'agit plus, comme dans le monde du Sacrifice, d'une entente fondée sur l'intérêt de l'une des deux parties contractantes ou des deux, et réalisée par l'artifice d'observances absurdes, mais d'une communion des deux éléments allant jusqu'à leur identification, d'une fusion entière, d'une *union mystique.*

Il existe donc, entre le Sacrifice et le Mystère, une différence de degré, les *appendices magiques* de l'idée du mana ayant plus largement envahi le champ du Sacrifice que celui du Mystère. Par ailleurs, l'*essence religieuse* du mana a, comme nous l'avons déjà relevé en étudiant la nature du Sacrifice, rapproché et *amalgamé le Sacrifice et le Mystère.* L'idée communielle domine, de part et d'autre, les rites et, suivant cette affinité interne, le Sacrifice sert, p. ex. dans le culte

mithriaque, d'accompagnement au Mystère, ou, comme dans le Mystère d'Eleusis, de préparation à l'initiation mystérique.

Outre l'idée du mana qui semble être le germe de toute la conception religieuse de Mystère, il faut noter un autre thème qui lui est particulier. Partout et immanquablement, le Mystère se rattache à un *mythe*. La communion divine s'effectue par le fait que le sort mythologique d'un dieu se reproduit dans la personne de l'initié, du myste, et cela au moyen de rites mimétiques. Cette reproduction repose sur ce que M. Kreglinger[1]) appelle le *«réalisme magique»*, c.-à-d. le principe selon lequel l'image et la réalité non seulement s'équivalent, mais se fondent l'une dans l'autre[2]). — Si le fait de la figuration du mythe est de nature magique, le contenu du mythe nous renseigne sur les *aspirations religieuses* et la pensée théologique du Mystère: Tous les mythes qui préfigurent le Mystère, nous relatent la mort et la résurrection d'un dieu. Et la communion avec le dieu se réalise en une régénération du fidèle que précèdent la souffrance et la mort, la souffrance figurée par des épreuves et des aspects terrifiants; la mort symbolisée par la tombe dans laquelle devait descendre le myste ou par les draps noirs dont on l'enveloppait. Il est évident que la *parabole de la nature* inspira ce mythe. La résurrection d'Osiris était figurée par la germination de grains de blé enfermés dans une statue d'argile du dieu et enterrés avec elle. «C'est la religion des Mystères qui a élaboré et formulé la doctrine de la fécondation par la mort»[3]). En d'autres termes, les Mystères historiques, partis de conceptions magico-mythologiques et accompagnés de sacrifices agraires et de rites barbares, évoluent en *économies du salut*. Ce n'est pas, d'ailleurs, un théisme quelconque qui communique à cette spéculation un caractère religieux. L'essence de la religion ne dépend pas de la représentation de divinités. Les dieux peuvent être des créations purement mythologiques; la conception de dieux peut être l'effet d'une aperception personnifiante. Ce qui donne au Mystère ce caractère spécial de religiosité profonde et ce qui éveille parmi ses adhérents le besoin de rédemption, c'est la relation personnelle qui, découlant

---

[1]) *Kreglinger:* Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strash.), 1923, N° 6, p. 503.

[2]) M. *Wobbermin* (Wesen der Rel., 1921, p. 328) met également en rapport la magie et la mythologie. Il estime que celle-ci est la notion supérieure, renfermant tout le complexe de la magie. La magie n'en serait que la pratique et l'application.

[3]) Cf. Jean 12, 24. *A. Westphal:* Les Prophètes, I, 1924, p. 61.

du besoin de sécurité de l'homme et de son affectivité transcendentale, s'établit entre le sujet et une divinité qui se révèle à lui.

Exemples: Le Soma, plante pressurée, broyée, déchirée pour en faire le breuvage de feu que sacrifient les brahmanes, est considéré par la théologie védique comme un dieu qui, d'abord martyrisé, se reconstitue pour communiquer ses forces vitales et l'immortalité même aux dieux et aux hommes. On trouve dans la liturgie du sacrifice du Soma la prière suivante: « Si avec la pierre du pressoir, ô roi Soma, ils ont coupé tes chers membres et tes solides nœuds, au moyen du beurre réarticule-toi et grandis... monte à la voûte céleste... »[1]). C'est, à n'en pas douter, un mythe de passion et de résurrection. La légende de Dionysos a les mêmes contours: Dionysos enfant, démembré et divisé par les Titans, est ramené à la vie par Zeus. Le mythe d'Orphée n'est qu'une variante de celui de Dionysos: Orphée périt, déchiré par les Bacchantes, mais remonte du Hadès. Dans la mythologie phrygienne, Attis, en jeune berger, né miraculeusement d'une vierge, excite la jalousie de Cybèle; mis en fureur extatique il se mutile et meurt pour ressusciter. Dans le mythe mystérique de la Grèce, Koré, ravie par Hadès, est rendue à sa mère. En Egypte, Osiris, tué par son frère Seth et coupé en 14 morceaux, est retrouvé, pièce par pièce, par sa fidèle épouse Isis et enseveli dans l'immortalité. Le mythe de Mithra est plus obscur: Mithra tue le taureau qui, lui-même, incarne le dieu ; de son sacrifice sortent tous les êtres vivants. Des mythes analogues dominent les cultes de Tammouz et de Mardouk en Babylonie, de Melkart à Tyr, d'Adonis à Byblos, de Sandan en Cilicie, de Zagreus en Thrace. Nous n'avons pas à rechercher, si, dans ce mythe, sont figurés des phénomènes astronomiques ou la régénération annuelle de la nature[2]). Le fait est que le mythe donne lieu à des spéculations naturistes et astrologiques. Des aspirations nettement religieuses communiquent un caractère idéaliste à ces systèmes de communion divine et tendent de plus en plus à *spiritualiser* les mythes anciens dont ils sont sortis. Une véritable théologie de la rédemption finit par en motiver et par en fixer le sens transcendental. M. Reitzenstein[3]) croit avoir découvert dans la religion mandéenne les traces d'une spéculation éranienne qui aurait transformé en économies de salut la plupart des cultes mystériques. Il y démêle le mythe d'un dieu Anthropos envoyé du ciel pour sauver les hommes et remonté au ciel après l'accomplissement de sa mission. Ce Mystère

[1]) *Caland* et *Henry:* L'Agnisoma, Paris, 1906.

[2]) *A. Jacoby:* Die antiken Mysterienreligionen u. das Christentum, 1910, p. 8.

[3]) *Reitzenstein:* Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

de rédemption aurait pénétré en Babylonie où il contracta le caractère astral, tout en maintenant le dualisme typique du gnosticisme éranien. Enfin, il aurait été transmis au judaïsme et à Jésus. Mais quelle que soit l'origine de cette sublimation progressive des Mystères, elle est un fait avéré. Prenons-en un seul exemple: *le Mystère orphique*. Des spéculations théogoniques et eschatologiques y firent naître non seulement un régime de vie ascétique, mais une économie de salut des plus spiritualistes. L'âme, élément dionysiaque d'essence immortelle, est mêlée, dans la nature de l'homme, à l'élément titanique. Il faut libérer l'étincelle divine; c'est la raison d'être des rites orphiques qui feront de l'initié un nouveau-né, lui permettront d'éviter la douloureuse migration des âmes et lui assureront l'immortalité bienheureuse dans l'Elysée. La philosophie et la poésie religieuses des Grecs — Pindare, Empédocle, les Pythagoriciens — éprouvèrent, eux aussi, l'attraction de l'orphisme. L'eschatologie de Platon, sa théorie des âmes éternelles et de leur ascension vers la félicité finale[1]), la contemplation de l'être suprême, fut d'inspiration orphique. A y regarder de près, les spéculations sublimes de l'Aréopagite et plus tard d'un M^e^ Eckhart dérivent de ce mythe lointain que des êtres en extase, pratiquant l'omophagie, reproduisaient pour entrer en communion avec Zagreus, le dieu des Thraces, ou avec Dionysos, ou avec Orphée, leur prophète. On peut deviner un profond symbolisme dans le fait que l'empereur Alexandre Sévère, dans son Lararium, fit voisiner le buste du Christ avec celui d'Orphée, ou que, dans la mosaïque de Galla Placidia de Ravenne, l'artiste ait copié l'image d'Orphée entouré des animaux que dompte sa lyre, pour représenter celle du Bon Berger au milieu de ses brebis. Ces différentes sources d'expérience religieuse se réunissent en un fleuve qui parcourt l'humanité et où viennent se désaltérer les générations les plus diverses.

C'est au milieu d'une culture intellectuelle poussée jusqu'au scepticisme le plus subtil ou s'affaissant en un fatalisme fondé sur l'astrologie, qu'éclôt toute une floraison de rêveries métaphysiques. L'empirisme du génie grec, ayant laissé le champ libre à de nouvelles spéculations, la πίστις s'épanouit comme acte de volonté se basant sur

---

[1]) Signalons une rencontre curieuse de la critique historique et de l'art: M. Reitzenstein et César Franck. Suivant son intuition mystique, celui-ci a, dans son oratorio « Psyché », interprété la fable de Psyché et d'Eros dans l'esprit des Mystères antiques. M. Reitzenstein démontre que tel était, en effet, le sens primitif d'un Mystère d'origine éranienne qui contenait une spéculation sur la chute et la renaissance de l'âme humaine. (*Reitzenstein:* Die Göttin Psyche in der hellenistischen u. frühchristlichen Litteratur. Sitzungsbericht der Heidelb. Akad. d. Wissensch., 1917.)

une expérience personnelle, et l'espoir d'une béatitude transcendante s'allume. L'homme cherche à s'affranchir du destin, de la εἱμαρμένη;[1]) il est dévoré d'une véritable soif d'immortalité. Le drame du dieu mourant et ressuscitant se renouvelle en lui. Son âme, cherchant à s'agréger à sa vie par une union organique, salue en ce dieu qui la fécondera, un dieu sauveur et, atteignant les sources de l'émotion religieuse, goûte par avance la félicité de son sort éternel.

L'union mystérique prend un *double aspect:* D'abord, le dieu est censé descendre du ciel; il s'incorpore dans un homme pour sauver ses semblables; c'est *l'incarnation du dieu.* Mais le processus aboutissant à l'union, peut aussi être vu d'en bas, comme dans le mythe platonicien: l'âme déchue, s'affranchissant de l'obsession des choses matérielles, retourne au pays de l'idéal. C'est l'*assomption et la déification de l'homme.* A l'idée du Sauveur (σώτηρ) incarné dans l'homme, répond la conception de l'homme sauvé et de son apothéose. Les deux conceptions se conditionnent et se confondent. Mais, selon le point de vue auquel se place le croyant ou le théologien, tantôt l'un, tantôt l'autre des deux aspects est davantage mis en lumière. Chez S. Paul, celui de l'apothéose prédomine (1 Cor. 15, 51-54); dans le 4e Evangile (Jean 6, 35. 38; 15, 4), celui de l'inhabitation du Logos divin dans l'homme prévaut.

Le dieu descend: C'est la main-mise du dieu sur le croyant, sur son corps et sur son âme. En décrivant l'extase de la Pythie, *Lucain* emploie les images suivantes: Péan fait irruption en elle, prend possession d'elle, chasse d'elle son moi primitif[2]). Ou bien la prêtresse est considérée comme grosse par un acte de la puissance divine. M. Reitzenstein[3]) cite une prière hermétique dans laquelle il est dit: « Viens en moi, Seigneur Hermès, comme les enfants dans le giron des femmes. » Dans une prière de la liturgie de Mithra[4]), le Dieu n'annihile pas simplement la personnalité pour la remplacer par sa divinité, il fait de l'âme humaine un vase fragile contenant ses forces éternelles, et lui dit: « Tiens-toi tranquille, nature périssable et reçois-moi ! »[5]). C'est le *quiétisme mystique* qui se traduit dans cette attente d'une inhabitation divine.

C'est *l'extase mystique* qui, d'autre part, transporte l'homme dans la communion divine: *l'homme s'élève vers* le dieu. Il fait l'expérience de sa déification, de l'unification de son être en Dieu (ἅπλωσις,)

---

[1]) Corp. Herm. I, 15; XII, 6; *Apulée:* Métamorph. XI, 15.
[2]) « mentem priorem », *Lucanus:* Pharsalia, V, 122 ss.
[3]) *Reitzenstein:* Poimandres, 1904.
[4]) Citée par *A. Jacoby:* Die antiken Mysterienreligionen, 1910.
[5]) *Reitzenstein:* Die hellenistischen Mysterien, 1920², p. 132.

et de son union mystique avec Dieu (ἕνωσις). Il est ἔνθεος, réuni à Dieu ; l'ἐνθουσιασμός s'est emparé de lui. Il contemple Dieu, « l'immortel Eon » (liturgie de Mithra) avec des yeux immortels .La vision divine, la théophanie (θέα), constitue le degré le plus élevé de l'expérience mystique. Ὁρᾶν θεόν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν (cf. Matth. 5, 8) sont les termes techniques de cette intuition sublime. Platon décrivant, dans le Phèdre, la vision de l'idée du Beau, la qualifie de θεοειδής.

La vision métaphysique de Dieu renferme toutes les grâces de la connaissance, de la *gnose révélée*. Le contenu de cette gnose est d'une grande puissance imaginative. Quoiqu'elle renferme des éléments intellectuels et éthiques, elle ne tend pas vers l'enseignement de quelque doctrine spéciale, mais elle entend introduire le croyant dans la sphère propre aux manifestations divines. Cette connaissance est estimée être non seulement le but suprême de la vie religieuse, mais l'élément le plus authentique de toute félicité : « Voici la vraie allégresse de l'homme, de connaître ta majesté », lisons-nous dans un traité hermétique [1]). Le chap. VII des écrits hermétiques porte ce titre: « L'ignorance de Dieu est le plus grand mal parmi les hommes » [2]). Dans l'Evangile aussi, nous retrouvons cette conception du salut par la gnose : Dans le passage Mc. 4, 11, il est question du μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ qui est dévoilé au cercle ésotérique des disciples de Jésus. Mais c'est surtout le 4e Evangile qui conçoit le salut comme une connaissance: « Je suis la vérité, la lumière », dit le Christ johannique. « Vous connaîtrez la vérité » (8, 32). « Je connais mes brebis comme elles me connaissent » (10, 14). Dans la prière sacerdotale: « Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent. » La vérité qui, dans ces passages, joue un si grand rôle, n'est pas une science abstraite de secrets métaphysiques, mais une vérité immédiate, salutaire, conférant la vie éternelle à ceux qui y sont initiés.

Outre la gnose, la communion divine transmet à l'homme une *puissance* merveilleuse. Science est synonyme de toute-puissance. «Le mysticisme commence ... par le sentiment d'une domination universelle, invincible. » [3]). La prière suivante est significative: « Viens en mon esprit et en mon cœur, car tu es moi et je suis toi. Ce que je dis, doit s'accomplir, car je porte ton nom comme talisman dans mon cœur » (souvenir magique : le nom et la personne se confondent). « Aucun poing levé n'aura de puissance sur moi ; aucun démon ne

---

[1]) Asklepios, de Pseudapulée, cité par *A. Jacoby:* Die antik. Myst.-Rel., o. c., p. 35.

[2]) *Jacoby,* ibid., p. 34.

[3]) *Récéjac:* Essai sur les fondements de la connaissance mystique 1897, p. 90.

pourra s'opposer à moi à cause de ton nom qui demeure dans mon cœur. »[1]). Le myste devient la δύναμις θεοῦ[2]). Il est « composé de toutes les énergies divines »[3]). Reçue dans la vigueur divine, la conscience mystique se sent invulnérable. Cette inviolabilité de nature magique, ce sentiment d'omnipotence, d'ubiquité et de vie sempiternelle empruntées au dieu, n'est pourtant pas agressive, elle ne contient aucune impulsion à se consacrer au dieu et à lui offrir le sacrifice de la vie. Ce n'est que sur le déclin du mouvement mystérique que quelques-uns de ces cultes ésotériques se transformèrent en religions missionnaires.

Enfin, le myste trouve, dans la ἕνωσις, la consubstantialité, la communion intégrale avec le dieu, la *béatitude parfaite*. Pendant plusieurs jours, le Lucius d'Apulée éprouve l'allégresse indicible d'être l'image du dieu[4]). Ces fruits de la communion divine sont les gages d'une immortalité bienheureuse. « Ceux qui sont devenus participants du don divin, sont, de mortels qu'ils étaient, devenus immortels. »[5]). Et, somme toute, le myste est déifié, il acquiert une ἰσόθεος φύσις[6]). Hermès dit à son fils Tat: « Tu est devenu dieu et fils de l'Unique comme moi. »[7]) Le point culminant de tous les Mystères est, selon un mot de Maxime de Tyr: συγγένεσθαι τῷ δαιμονίῳ. Le dieu y est *amoureusement et expérimentalement*[8]) perçu.

Ce qui porte le Mystère à un degré plus élevé que le Sacrifice, ce n'est pas seulement le désir d'un salut spirituel et transcendant, dépassant le besoin qu'éprouve le sacrifiant de voir, avant tout, sa prospérité physique augmentée par un arrangement heureux, mais encore le fait que l'intérêt personnel du myste est absorbé par une aspiration plus haute, celle de posséder Dieu. D'autre part, cependant, une tendance intéressée se révèle dans ce désir. Le sujet est heureux de perdre en Dieu son identité, afin d'oublier les conditions et les misères dans lesquelles sa vie habituelle est plongée. Bien plus : il n'entend pas seulement écarter les obsédantes préoccupations d'une existence incertaine ; il veut effectivement jouir de la communion divine. La

---

[1]) *Dieterich:* Abraxas, 1891, p. 195.

[2]) Corp. Herm. I, 20.

[3]) „ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς", *Dieterich:* Eine Mithrasliturgie, 1890, 4,30.

[4]) *Reitzenstein:* Die hell. Myst.-Rel., o. c., p. 30.

[5]) „ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν." Corp. Herm. IV, 5.

[6]) *Reitzenstein:* Die hell. Myst.-Rel., p. 76.

[7]) Corp. Herm. XIII, 14.

[8]) A comparer la célèbre définition de l'amour unitif que donne *Gerson* (De mystica theologia speculativa consid. XXVIII): «experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum. »

ruitio dei est l'accompagnement spécifique, souvent morbide, de l'amor dei, de l'union mystique. L'idéal religieux ne trouve pas, dans le Mystère, sa réalisation intégrale. Le désir débordant d'une béatifiante ἕνωσις émousse le sentiment de dépendance, nerf de la vie religieuse, sans, d'ailleurs, l'anéantir entièrement.

Voici donc la *conception religieuse* du Mystère. A l'arrière-plan s'estompe le mythe du dieu mourant et ressuscitant. Ce mythe est appelé à devenir une réalité vivante par l'union mystique du dieu et de l'homme. Cette union est censée s'opérer soit par une incarnation du dieu dans l'homme, soit par l'apothéose de l'homme qui y acquiert la gnose, la toute-puissance, la joie dionysiaque et la nature divine. Tel est le *but religieux* du Mystère.

Ce but ne peut être atteint que par des *rites et des cérémonies*[1]). Un *drame* (δρώμενον) reproduit le mythe. Clément d'Alexandrie appelle la représentation des tribulations de Déméter et de Koré un drame mystique[2]). Il importait de saisir une donnée métaphysique non par des notions ou des paroles, mais par une représentation imaginative, voire même visionnaire. Le Mystère n'est pas seulement une théologie, il est une religion et, comme telle, il se concentre dans un *culte*. Les solennités cultuelles n'y sont pas simplement symboliques, mais effectives, initiatrices, sacramentelles[3]). Le rite est appelé à provoquer le fait de la communion divine, autrement dit: à produire *la présence réelle du dieu* et à évoquer, chez l'homme, le sentiment de cette présence.

Il nous reste, avant de suivre dans l'Eglise chrétienne. l'évolution du Mystère, à synthétiser les *traits cultuels* qui lui sont propres.

Nous relèverons d'abord trois particularités du culte mystérique. Premièrement, c'est toujours l'*union mystique* qu'il s'efforce de figurer et de constituer, cette union qui, dans l'enceinte du Mystère, est le thème essentiel de la réflexion théologique et la préoccupation suprême des fidèles altérés de salut et d'immortalité. — D'autre part, le culte mystérique revêt un *caractère ésotérique;* il est une cérémonie initiatrice. — Troisièmement il manifeste une tendance à *spiritualiser ses rites.*

---

[1]) « La connaissance ou l'intelligence du divin ne suffit pas, écrit *Jamblique,* pour unir les fidèles à Dieu... c'est l'exécution parfaite et supérieure à l'intelligence d'actes ineffables, c'est la force inexplicable des symboles qui donnera accès aux choses divines. » *A. Westphal*: Les Prophètes. I, 1924, p. 54.

[2]) *Clément d'Alex.:* Protrept., § 12, 2.

[3]) „ἁγίοις ἁγιάσμασιν". *Dieterich:* Mithraslit., 1903, 4, 18.

2. Les traits cultuels du Mystère.

a) *Différentes formes d'union mystique.*

La communion du fidèle avec le dieu pouvait être réalisée par différents moyens : par le *sang,* par *l'union sexuelle* soit réelle, soit figurée, et par le *repas communiel.*

I. *Par le sang.* Le mystère est accompagné de rites sacrificiels. Une victime est mystiquement identifiée au dieu. La divinité s'incarne en elle. Elle subit le sort que, selon le mythe, a subi le dieu. Alors le sang de la victime, bu par le myste, ou répandu sur lui, met celui-ci en contact immédiat avec le dieu. Dans les Mystères *dionysiaques,* les bacchantes pratiquent l'omophagie: au paroxysme de leur fureur sacrée, elles déchirent un faon ou un chevreau, boivent son sang et dévorent sa chair vive. La participation mystique qui unissait l'animal au dieu, se transmet aux bacchantes. Elles deviennent faon et dieu. Le dieu demeure en elles; elles en portent le nom et en acquièrent l'immortalité. — Dans le taurobole et le criobole du culte *d'Attis et de Cybèle,* l'initié, couché au fond d'une tombe, est inondé du sang qui découle de la victime immolée: une pluie chaude couvre son visage et même sa langue. L'adepte s'emplit de la vie divine qui est mystiquement renfermée dans la victime. Il ne s'agit donc pas uniquement d'un sacrifice, mais de l'assimilation rituelle de la vertu du sacrifice. L'homme participe aux puissances de la divinité, grâce à un baptême sanglant qui le conduit par la mort à une régénération bienheureuse. Dans le Mystère de Cybèle, le grand jour de l'initiation sacerdotale est appelé le «dies sanguinis». Ici, la communion par le sang ne s'accomplit pas par l'intermédiaire de victimes. Les galles eux-mêmes répandent leur sang. Dans leur frénésie rituelle, ils se fouettent jusqu'au sang, se tailladent les bras avec des couteaux; la déesse s'empare de leur esprit et les pousse au suprême supplice, à la castration. Jusqu'ici on ne constate qu'un sacrifice. Mais la relation mystique ne manque pas: du sang que boit la terre, naît la vie nouvelle, de même que du sang d'Attis qui s'est mutilé, sont sorties les violettes. Les candidats étaient ainsi associés à la mort d'Attis en vue d'être associés aussi à son immortalité. Et il y a des variantes cultuelles que nous n'avons pas à discuter ici. — Le sang jouait-il un rôle dans le *Mystère d'Osiris ?* Selon le mythe, on ressuscite Orisis en le revêtant de la peau d'une victime, d'une vache probablement. Cette fiction mythologique fut-elle reconstituée rituellement, et admettait-on, en Egypte aussi, une identité substantielle et mystique entre l'adorateur, la victime sacrificielle et le dieu? — Le culte de *Mithra* est le plus com-

liqué et l'un des moins connus. Il comportait, en tout cas, des céré-
nonies sanglantes, des épreuves de combat, des simulacres de meurtre;
uis les sacrifices y étaient nombreux. Les bas-reliefs représentent le
nythe de Mithra tauroctone ; c'est à cette scène que répondait, sans
ucun doute, l'acte le plus solennel de la religion mithriaque. Le
aureau divin est, selon le mot de M. *S. Reinach* [1]), le «dédoublement de
Mithra» lui-même. C'est sur cette victime que «repose l'équilibre du
nonde et le salut des hommes» [2]). — Le Mystère *d'Eleusis* était égale-
nent encadré de sacrifices. On voit donc couler le sang dans tous ces
Mystères, le sang qui est censé être le siège de la vie, qui contient,
'une manière toute concentrée, un mana de puissance divine et qui,
luide substantiel, constitue, par une vertu particulièrement efficace,
union de Dieu et de l'homme.

II. *L'union sexuelle.* Ce délire hante les cultes de l'Asie mineure.
Dans celui d'Attis et de Cybèle, il est question d'une συνουσία, d'un
ερὸς γάμος de l'homme avec la divinité. Les formes primitives de cette
nodalité de communion religieuse, telle qu'elle apparaît aussi dans
e culte cananéen et babylonien (Amos 2, 7; Osée 4, 14; 2. Rois 23,7)
ont la prostitution sacrée [3]) ou la relation sexuelle avec le prêtre ou
a prêtresse du dieu, dont on désire la communion. Plus tard, cette
nion ne fut plus accomplie que par simulacre: Dans le culte de Cybèle,
es galles entraient avec les débris de leur éviration, les initiés avec le
nembre génital du taureau ou du bélier, dans la chambre nuptiale
our y goûter, « sous le baldachin », les délices d'une union avec la
rande Mère. Dans d'autres Mystères se dresse également le lit
uptial sur lequel l'homme attend la venue du dieu [4]). A Eleusis aussi,
n mariage sacré était mis en scène, des images sexuelles rappelant
es pratiques qui, primitivement, revêtaient un caractère plus réaliste.
l s'agit probablement de reproduire le mariage, la « hiérogamie »
e Zeus et de Déméter, rite agraire symbolisant la fécondation de la
erre par le ciel. Des conceptions magiques se rattachant à l'idée du
nana semblent avoir donné un caractère spécial à ces rites. Par le
ontact avec la divinité figurée par une idole, par un intermédiaire
umain ou par un symbole phallique, le myste espère se procurer
ne vitalité supérieure, une fécondité augmentée, une jouissance multi-
iée et, en fin de compte, une immortalité bienheureuse. Les autres

[1]) *S. Reinach:* Orpheus, p. 102.
[2]) *Loisy:* Les mystères païens et le mystère chrétien, 1914, p. 200.
[3]) *Heiler:* Das Gebet. 1921 [4], p. 331 ss. — *Frazer:* Le rameau d'or.
ad. Lady. Frazer. 1924, p. 311.
[4]) *Frazer:* Le rameau d'or. trad. Lady Frazer. 1924, p. 311.
[5]) *Reitzenstein:* Poimandres, 1903, p. 142, 226 s.

formes de communion mystique, celle du sang et celle du repas sacré, se sont perpétués dans des rites importants de l'Eglise chrétienne, et nous aurons à les reprendre dans notre étude sur le Mystère chrétien. L'idée d'une communion sexuelle avec la divinité, elle, n'a pas d'équivalent rituel direct. Mais elle s'est infiltrée dans le culte par d'autres canaux. Nous pouvons, dès maintenant, en quelques lignes, épuiser cette variété de la communion mystique. Dans tout un embranchement de la piété chrétienne, on en rencontre des réminiscences. L'Eglise ne s'est pas lassée d'introduire cette symbolique soit dans sa littérature ascétique, soit dans sa production homilétique, liturgique ou hymnologique. Préfigurée, dans l'A. Testament déjà, par le prophète Osée, puis accentuée par l'interprétation allégorique du « Cantique des cantiques »[1]), elle est appliquée aux rapports de Dieu ou du Christ avec l'âme ou avec l'Eglise. Certaines paroles de Jésus (Marc 2, 19 — cf. Jean 3, 29) et surtout sa parabole des dix vierges y conduisent (Matth. 25, 1 ss.). Dans le N. Testament, l'analogie du mariage est appliquée aux rapports du Seigneur et de la communauté (2 Cor. 11, 2; Eph. 5, 21-32). Le passage 1 Cor. 6, 13-16, lui aussi, attire notre attention: « le corps (du chrétien), y est-il dit, n'est pas pour l'impudicité. Il est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps. » Le fidèle appartient donc au Seigneur aussi par son corps, de même que « quiconque s'unit à une prostituée, n'est qu'un corps avec elle ». Apoc. 21, 9, un ange dit à Jean: « Viens, je te montrerai la fiancée, l'épouse de l'Agneau ». M. *Reitzenstein*[2]) retrouve des traces de l'idée sexuelle même dans le passage de 1. Jean 3, 9. — Cette idée fit fortune, au cours des âges, dans l'Eglise chrétienne. S. Ignace[3]) désigne comme adultère celui qui corrompt la foi pour laquelle Christ est mort. Les vierges consacrées de l'ancienne Eglise se nommaient les épousées du Christ[4]); on les disait «mariées à Dieu»[5]). Elles lui consacraient leurs membres, leur chair[6]). Origène, Tertullien, S. Jérôme, Méthodius se servent de cette image. Le mysticisme monastique du Moyen Age l'a surtout exploitée. Bernard de Clairvaux s'en fit le propagateur par ses prédications sur le Cantique des cantiques, et Henri

---

[1]) Cette exégèse symbolique du « Cantique » remonte jusqu'au premier siècle. Origène l'explique ensuite en entier comme étant l'épithalame glorifiant l'union de l'Eglise avec son céleste Epoux, le Verbe incarné.

[2]) *Reitzenstein:* Die hellen. Myst., 1920², p. 23.

[3]) *S. Ignace:* ad Eph. XVI.

[4]) « Sponsae Christi. »

[5]) « Deo nubere. »

[6]) « Carnem tradere. »

Suso le minnesinger [1]), Jacopone da Todi le troubadour [2]). L'Imitation en conserve des échos [3]). S. Jean de la Croix et Ste Thérèse, S. François de Sales et Mme Guyon s'y plongent. Le piétisme protestant, à son tour, s'empare de ce thème. Zinzendorf l'a déformé en un érotisme sublime [4]). L'âme y apparaît ordinairement comme l'élément féminin, Dieu comme l'élément masculin. Toutes les expressions de l'amour le plus sensuel s'étalent dans les confessions ou les cantiques des mystiques délirants. Une affectivité psychopathique, une tempête d'instincts refoulés s'est déversée dans cet ancien désir mystérique d'union avec Dieu. Les transports de Mechtilde de Magdebourg, de Marguerite Ebner qui s'étendaient sur la pauvre couchette de leur cellule, pour y attendre le baiser enflammé du fiancé, ne nous rappellent-elles pas les attitudes des mystes antiques, par exemple celle du Lucius d'Apulée qui, couché dans l'obscurité d'une cella, demande à s'unir à Isis ? Les éléments naturistes des anciens Mystères mélangent, en des « symboles indifférenciés », leur morbidesse aux spéculations les plus sublimes de l'âme. Nous n'aurions pas à mentionner, dans une étude sur le culte, ces envolées d'une piété individuelle, si l'inspiration primitive ne s'en était conservée dans de nombreux cantiques cultuels et même dans certaines prières liturgiques [5]).

---

[1]) « Zarter, trauter, unschuldiger Buhle », etc. *Suso,* éd. Bihlmeyer, 92, 174, 395, 496.

[2]) « Sposo mio novello, sposo dolce fiorito,
Sposo mio dolce, lo cor m'hai envaghito
Il nostro leticello à di rose anlito,
Li tu sposo e marito, t'hai da riposare. »

(Cité par *Heiler:* Das Gebet, 1921 [4], p. 337.)

[3]) « dulcissime et amatissime Jesu, dilectissime sponse, amator purissime », III, 21, 1.

[4]) « Mein Jesus, sei gegrüsset,
sei tausendmal geküsset,
sei brünstiglich umfangen,
Du meines Geists Verlangen. »

Ou bien il emploie ces paroles caressantes: « Seelenbräutigam », « Herziebster », « Herzensknabe ». (Geistl. Gedichte.) Cf. *O. Pfister:* Die Frömmigkeit des Grafen L. v. Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag, 1910.

[5]) *G. P. Wetter,* Altchristliche Liturgien: Das christl. Mysterium 1921, cite p. 75, une hymne ancienne tirée de la *liturgie arménienne. (Brightman:* Liturgies eastern and western I 1906. p. 452.) Le Seigneur est censé être présent au culte eucharistique ; il est question d'une chambre nuptiale ; l'époux pare les mystes qui sont en quelque sorte les fiancées, et leur communique une vie nouvelle et une lumière resplendissante. — *Cyrille de Jérusalem* (cat. mystagog. IV, 2), dit, en expliquant le miracle de Cana, que le Christ offre aux «fils de la chambre nuptiale» son corps et son sang.

Il est presque ridicule de voir d'honnêtes et simples chrétiens répétant aujourd'hui, au culte protestant, les brûlantes professions d'amour d'un Tersteegen, Frank, Scheffler, Novalis, l'aveu de leur passion pour Jésus, l'« amant de l'âme »[1]), alors que leur mentalité bourgeoise est si éloignée de cette piété, dont les antécédents remontent au Mystère païen.

III. *Le repas mystique.* Nous en trouvons des traces dans le culte d'Attis. Dans le mot de passe des initiés il est dit: «J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale... » Les instruments qui servaient à la danse, étaient probablement employés comme plat et comme coupe[2]). Clément d'Alexandrie[3]) et Arnobe citent une formule analogue, employée aux Mystères d'Eleusis. Firmicus Maternus, auteur chrétien du 4e siècle, et instructeur des fils de Constantin, a, lui-même, fait le rapprochement entre le repas sacré du culte phrygien et la cène eucharistique de l'Eglise chrétienne[4]). Si, dans une liturgie mystérique, Attis est désigné comme l'« épi moissonné vert », c'est à sa passion qu'il est fait allusion, d'autre part, la participation au pain et au vin représentait et avait pour effet la communion avec Attis ressuscité. — Dans le culte de Mithra, une cène eucharistique venait également s'ajouter aux rites sanglants. Le mithréum était disposé de façon à pouvoir y organiser un repas sacré. On suppose que les tableaux décorant le temple, représentaient les rites qui s'y célébraient. Au mithréum de Heddernheim[5]), Mithra est figuré tenant une corne à boire. Hélios[6]) lui tend un raisin. Au mithréum d'Osterburken et ailleurs on voit Mithra et le Soleil à moitié couchés devant une table et tenant, le premier une corne à boire, le second une coupe. Au mithréum de Konjika en Dalmatie Mithra et le Soleil sont remplacés par deux mystes installés pour la cène mithriaque. Ces tableaux sont sculptés sur leurs deux faces, comme les retables. La sculpture du revers représente Mithra tauroc-

---

[1]) « Herzenskron' », « Seelenbräutigam », « Freund der Seele ».

[2]) *Clément d'A.:* Protrept § 21, 2.

[3]) *Heppding:* Attis, seine Mythen u. sein Kult, 1903, p. 185.

[4]) *Firmicus Maternus:* De errore profanarum religionum; Migne, S. L. t. XII, c. 18. cf. *Wetter:* Altchristl. Liturgien. Das christl. Myst. 1921. p. 151.

[5]) *F. Cumont:* Textes et monuments figurés aux Mystères de Mithra, 1894-1896, 1899, I, p. 176-306; II, 251. — *J. Toutain:* La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques. Revue de l'Hist. des Rel., 45, p. 148 s.

[6]) D'origine indo-éranienne, la religion de Mithra, en passant par Babylone, a subi l'influence astrologique des Chaldéens. Cela ne rentre pas dans notre sujet.

tone. La victime immolée est le taureau primordial de la tradition avestique dont la semence a fécondé le monde et dont le sacrifice ultime procurera, à la fin des siècles, le breuvage d'immortalité aux initiés. On peut en conclure que le sacrifice et le repas sacramentel des candidats à l'initiation étaient coordonnés. La graisse de la victime, peut-être sa semence, étaient censées constituer la vertu du breuvage d'immortalité. Ceux qui s'en nourrissaient, échappaient à la mort. Tertullien [1]) voit dans le repas mithriaque un pendant de la cène chrétienne, une singerie satanique [2]). La queue du taureau divin est ornée d'un bouquet d'épis. Là encore, on peut supposer une relation entre le sacrifice et la cène, « la substance du taureau se trouvant dans le pain de la cène... comme elle le sera dans l'aliment des bienheureux » [3]). Le pain était, sans aucun doute, le mets sacré du repas mithriaque. Quant au breuvage, ce n'était vraisemblablement pas de l'eau, comme le suppose S. Justin. M. Loisy admet que c'était le haoma, breuvage sacré de la religion avestique, ce qui montrerait également l'origine perse de ce culte. Ou bien la semence du taureau entrait-elle dans la composition de ce breuvage ? [4]). Certains traits des bas-reliefs semblent l'indiquer. De toute façon, les éléments du repas sont un aliment conférant l'immortalité, ils contiennent la substance du taureau divin et, par suite, de Mithra lui-même. — Un repas sacré de caractère sacramentel est attesté en outre dans les Mystères d'Eleusis [5]) et de Samothrace, dans ceux de Sabazius, dans le culte de Jupiter Dolichaeus, dans celui de la Venus caelestis [6]). Si Apulée mentionne des « suaves epulae et faceta convivia », comme couronnement de l'acte d'initiation du Mystère d'Isis, il ne faut pas penser à un repas sacramentel, mais à des agapes de mystes mettant fin aux privations du noviciat, quelque chose comme un repas pascal de prêtres réunis après le jeûne du carême.

Cette troisième forme de communion cultuelle qui s'offre à nous dans le domaine du Mystère, procède, elle aussi, de représentations primitives qui pourtant pénétreront dans le Mystère chrétien et y demeureront, spiritualisées ou non, tantôt à titre de spéculations

---

[1]) *Tertullien:* De corona, 15.

[2]) *S. Justin Martyr* prétend également que les démons ont imité le rite chrétien: „ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς." I. Apol. 66.

[3]) *Loisy:* Les myst. païens et le myst. chr., o. c., p. 194.

[4]) *Loisy:* Les mystères etc., o. c., p. 198-202.

[5]) *Foucart:* Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Eleusis, 1895.

[6]) *Goguel:* L'eucharistie, 1910, p. 298.

théologiques, tantôt sous le couvert de pratiques invétérées. Nous y voyons le principe du mana, germe spécifique de toute religiosité mystique, se dévoiler dans le fait que les puissances mystiques du dieu et celles de l'homme, mises en contact par l'intermédiaire d'aliments chargés, eux aussi, de vertus divines, s'assimilent et se confondent. L'homme qui mange et qui boit son dieu identifié à tel aliment, s'agrège à sa vie, participe matériellement à la substance du dieu, se nourrit réellement de son essence, acquiert lui-même la divinité.

D'autre part, on voit *l'instinct magique* qui accompagne si souvent l'idée du mana, se trahir également dans le *rite mystérique*. Partout, dans les cultes d'Attis, d'Isis ou des autres dieux de Mystère, la figuration précise, le simulacre, l'image qu'on trace, la scène qu'on représente, sont censés se transformer, sans transition logiquement saisissable, en une réalité effective. La formule rituelle crée le fait objectif. S. Justin Martyr [1]) assure que, dans le Mystère de Mithra, des formules, connues aussi dans le culte chrétien, auraient accompagné la cérémonie du repas sacré. La voilà, la formule magique. — Lorsque, en 1529, Luther, défendant à Marbourg la consubstantialité du corps du Christ et du pain de la cène, écrivit sur la table, à la craie, le mot: « est », n'obéissait-il pas à un de ces instincts ataviques? N'éprouvait-il pas le besoin de protéger ce qu'on pourrait appeler le réalisme mystique de l'idée du mana contre le symbolisme inefficace et le rationalisme irrévérencieux de Zwingle?

De toute façon, nous le répétons, l'union mystique que cherche à réaliser le Mystère, suppose non seulement le sentiment de la présence réelle du dieu, mais cette *présence réelle* elle-même. C'est celle-ci que doit provoquer le culte. Alors le sentiment de présence ne sera pas un phénomène de simple croyance, une sensation diffuse, mais la condition subjective d'une rencontre substantielle avec le dieu du Mystère.

b) *Le caractère ésotérique des cultes de Mystère.*

Il est un trait qui est propre à tous les cultes de Mystère: leurs rites servent à des fins *d'initiation*. Par l'initiation, l'homme est introduit dans un monde occulte. Car les dieux aiment ce qui est caché. L'étymologie du nom de Mystère en indique déjà le caractère secret. Le nom de μύστης que l'on attribue au candidat, signifie probablement que celui-ci est tenu de « fermer sa bouche », après avoir acquis

---

[1]) *S. Justin:* I Apol. 66.

la gnose [1]). Les rites mystériques étaient, en effet, enveloppés d'un voile de mystère. Certains Mystères, comme celui de Mithra, demeuraient complètement secrets. D'autres, comme ceux d'Attis et de Cybèle ou ceux de Déméter, étaient accompagnés de cérémonies et de sacrifices publics, mais leur noyau, l'initiation, était réservé au petit cercle des élus: une espèce de « Missa fidelium ». L'initiation, à Eleusis, débutait par cette déclaration solennelle: « Ne laissez entrer personne dont les mains ne soient pas pures et dont la langue ne soit pas sage » [2]). Des formules énigmatiques résumaient les actes de l'initiation et leur signification.

En parlant de Saïs, Hérodote s'obstine à garder un « religieux silence » au sujet des Mystères qu'on y célébrait [3]). On y observait la « fides silentii » par rapport aux formules, aux mots de passe et aux symboles [4]). Dans Apulée [5]), Lucius, le candidat, raconte que l'archiprêtre lui fit des recommandations « trop précieuses pour être dites à haute voix ». Là aussi, ce sont les formalités initiatiques et, pour ainsi dire, la liturgie, qui sont recouvertes de mystère, tandis que les impressions qu'a recueillies Lucius lors de son initiation, sont relatées ouvertement. « L'âme, dit Philon [6]), qui est initiée aux spectacles sacrés (τελεταί), ne doit pas révéler à la légère les secrets divins... mais les conserver dans leur ineffabilité. » A Eleusis, où le Mystère était une religion d'Etat attique, l'indiscrétion était même punie de mort. Le procès intenté à Alcibiade, si funeste à Athènes, reposait sur l'accusation qu'il aurait profané les Mystères d'Eleusis devant des non-initiés.

Accédant au Mystère par libre choix, les initiés constituaient une élite de croyants qui n'avaient pas trouvé dans la religion offi-

---

[1]) μύω, fermer les lèvres, fermer les yeux. En sanscrit mûs, s'occuper de choses secrètes. *(Otto:* Das Heilige, 1923 [11], p. 27.) Nous avons, en dialecte alsacien, un terme qui s'est perdu dans la langue allemande: « müchle », ce qui signifie: chuchoter. Comme qualificatif, « vermüchelt » désigne une personne cachotière. *Hammenstede* (Die Liturgie als Erlebnis, 1922, p. 9) fait une distinction subtile de μύω et de μυέω (qui signifie: initier aux Mystères); elle ne nous sert pas, puisqu'il est évident que les deux mots ont la même racine. Le néoplatonisme comprit plus tard le terme μύειν dans un sens à la fois plus verbal et plus profond. Il n'entendait pas seulement tenir fermée la bouche, afin de garder le secret d'un culte ésotérique, mais «fermer» tous les sens aux sollicitations du monde physique.

[2]) *Origène:* Contra Celsum, III, 59.

[3]) *Hérodote* 2, 171.

[4]) *Pausanias,* VIII, 25, 37.

[5]) *Apulée:* Métamorphoses, XI, 21.

[6]) *Philon:* De sacr. Abrah. 15. Mangey I, 173.

cielle, populaire ou cléricale, la satisfaction de leurs instincts les plus profonds. Dans les antiques religions de l'Inde issues du brahmanisme ou d'anciens cultes locaux, que l'on désigne par le nom collectif d'hindouisme, on découvre des sectes qui pratiquaient en secret des rites de communion qui n'étaient pas des sacrifices, et par lesquels les dieux Çiva et Vishnou faisaient participer les croyants à leur immortalité. C'est de ces confréries d'initiés qu'unissait la coparticipation aux puissances d'une même divinité, que sortirent le thiase dionysiaque, les phratries du Sérapéum de Memphis, la milice de Mithra. Leurs Mystères étaient célébrés de nuit et enveloppés de ténèbres. C'est pourquoi l'histoire ignore presque complètement les *détails du rituel*[1]). L'initiation au Mystère de Mithra comportait, comme nous le fait savoir S. Jérôme[2]), sept degrés[3]), correspondant peut-être aux sept sphères planétaires que l'âme devait parcourir pour parvenir au séjour des bienheureux[4]). — Il y a un fragment de Plutarque[5]) qui nous renseigne sur la succession des *états de conscience* que parcourait le myste lors de son initiation: D'abord, l'âme traverse les épouvantes de la mort: frayeur, frissons, tremblement, sueur froide, mais elle finit par atteindre la plénitude de la joie; des visions divines l'entourent et des voix saintes la saluent. Evidemment, le myste revit les épreuves et les joies par lesquelles, dans le mythe, le dieu (p. ex. Déméter et Koré, etc.), a passé. Le Lucius d'Apulée traverse des péripéties analogues. Son initiation s'effectue en deux phases: une façon de « mort volontaire » et une résurrection[6]). Dans les crérémonies d'initiation mithriaque, le candidat pas-

---

[1]) Les relations d'auteurs chrétiens, de S. Justin Martyr, de Clément d'Alexandrie, d'Arnobe, de Grégoire de Nazianze, de Tertullien, d'Astérius, de St. Jérôme peuvent être sujets à caution ; les données concrètes qu'ils signalent, concordent pourtant entre elles et nous prouvent qu'il s'agit toujours d'une introduction du myste dans l'intimité du dieu, cette participation rituelle étant censée être une garantie de son immortalité.

[2]) *S. Jérôme:* Ep. CVII, ad Laetam.

[3]) Cette initiation progressive demeurera caractéristique à toute la mystique. Songeons aux trois degrés de l'amour de Dieu que distingue S. Bernard, aux neuf rochers par lesquels Rulman Merswin entend parvenir à la perfection, aux sphères célestes que doit parcourir Dante avant d'atteindre l' « empyrée ».

[4]) *Cumont:* Les mystères de Mithra, 1903[3], p. 157.

[5]) *Foucault*: Recherches sur l'orig. et la nat. des myst. d'Eleusis, 1895, p. 56.

[6]) « J'ai touché la frontière de la mort et après avoir foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu, porté à travers tous les éléments. Au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil rayonnant d'une pure lumière. Des dieux des enfers et des dieux du ciel je me suis approché, et je les ai adorés de près. » Apulée XI, 21.

sait également par des épreuves multiples avant d'entrer dans la béatifiante familiarité du dieu. Grégoire de Nazianze parle de « tourments et de brûlures mystiques »[1]). On suppose que la signatio qui, comme dans le baptême chrétien, était administrée à une catégorie d'initiés que l'on nommait les « soldats »[2]), se pratiquait au moyen d'un fer rouge. Le candidat passe par une πικρὰ ἀνάγκη[3]), par un « abandon de lui-même » (Apulée). Il quitte son corps, il perd la perception du monde extérieur. Il affronte la divinité, qui lui apparaît d'abord dans sa majesté terrifiante[4]); puis, transfiguré en un corps céleste[5]), porté par les vertus divines du pneuma, il se sent enlevé[6]) en une poussée ascensionnelle vers les sphères divines[7]), il se lance, en des pérégrinations extraterrestres, à travers les éléments[8]). Il parcourt les régions paradisiaques, après avoir abordé les secrets terrifiants des enfers[9]). Il est digne de la vision de Dieu. Finalement. il est revêtu d'un costume rituel — il s'agit, dans ce cas, du Lucius d'Apulée, installé sur une estrade, comme s'il était un dieu et montré au peuple. C'est l'apothéose parfaite de l'initié. Il « vivra heureux sous la tutelle de la déesse (Isis) et elle prolongera ses jours au delà du terme fixé à son destin[10]). — La seconde épître de Pierre

---

[1]) *Grégoire de Nazianze:* Orat. IV, adversus Julianum, 70.

[2]) *Tertullien:* De praescr., 40.

[3]) *Dieterich:* Mithrasliturgie, 1890, 4, 25.

[4]) «ὁρτή» *Anrich:* Das antike Mysterienwesen, 1894, p. 33.

[5]) «σῶμα τέλειον». *Dieterich:* Mithrasliturgie, 1890, 4, 3.

[6]) La tendance monophysite de la théologie orientale s'emparera de cette conception du rapt pour expliquer l'assomption de la substance terrestre dans la nature divine, suite logique de la doctrine de l'incarnation du Christ.

[7]) *Tite-Live,* XXXIX, 13, décrivant un mystère bacchique fait également allusion à une envolée vers le ciel: « raptos a diis homines dici. »

[8]) *Apulée:* « à travers les 12 heures de la nuit », XI, 21.

[9]) Cet enlèvement du myste extatique peut être rapproché du phénomène de la lévitation que de nombreux saints et dévots mystiques de l'Eglise chrétienne ont éprouvé. Combien de mystiques chrétiens ont fait cette même expérience d'un voyage fantastique à travers les sphères transcendantes, où il leur a été donné de voir Satan et les âmes damnées, puis de contempler la pléiade des saints, le chœur des anges, la Vierge, le Christ, Dieu. « Il fut donné à *S. Ignace* de contempler... sous des images adaptées à la faible intelligence de celui qui habite encore sur la terre, le profond secret de la Sainte Trinité ». *(Bartholdi-Michel :* Vie de S. Ignace de Loyola, I, 34 ss). *Jakob Boehme :* « Je vis et connus l'être de toutes les choses, le fond, le tréfonds et l'abîme, l'éternelle génération de la Sainte Trinité. » *Ste Thérèse* voit la divinité comme un diamant liquide et beaucoup plus grand que le monde. (Autobiographie, trad. *Bouix,* chap. 39, 40.)

[10]) « Ultra statuta fato tuo spatia. »

semble admettre que la transfiguration du Christ sur la montagne fut le grand acte d'initiation par lequel Pierre et ses deux compagnons, conduits seuls à l'écart «(κατ' ἰδίαν μόνους), furent investis de l'autorité «prophétique» et devinrent des ἐπόπται (2. Pierre 1, 16) c.-à-d. des initiés du premier degré [1]).

c) *L'évolution spiritualiste des cultes de Mystère.*

Le caractère mystérieux de ces cultes contribua à protéger l'intensité de la vie religieuse, mais en compromit la matérialité rituelle, car, si, dans de petites confréries, la vie religieuse est d'habitude plus profonde et plus vibrante que dans les collectivités ecclésiastiques, il est, d'autre part, naturel que la *spiritualisation des rites* y fait des progrès rapides. Tout en conservant son réalisme mystique, le rite a la tendance de s'affiner, de devenir de plus en plus symbolique, finalement de disparaître. Au symbole se substitue l'interprétation sublime. Cette évolution du Mystère vers la mystique commence déjà dans les Mystères syncrétistes de la fin du IIe siècle après J.-C. Elle partit de la conscience individualiste: L'homme rejeté sur lui-même, se sentit grandir; il eut conscience de sa personnalité; il ne se sentait plus être seulement un atome appartenant à un organisme social, mais une entité, un homme tout court. A ce sentiment individualiste correspondit une conscience humanitaire, universaliste, cosmique. Les cultes des Mystères devinrent des religions envoyant leurs missionnaires de par le monde pour tenter d'arracher l'humanité à la perdition. Les dieux nationaux adoptèrent une personnalité supérieure, se complétant les uns par les autres. On estimait que ce n'étaient que leurs noms qui variaient d'un peuple à l'autre. Dionysos, Attis, Osiris se confondirent ; Isis se révélant à Apulée, lui dit ; « C'est moi l'unique divinité qui, sous des formes multiples, des rites divers, de nombreux noms suis adorée de tout l'univers » [2]). Aussi le Lucius d'Apulée passe-t-il sans scrupules d'un Mystère à l'autre, se faisant initier à Cenchrées et à Rome [3]). Les dieux qui, un moment, sont considérés comme les émanations d'un dieu suprême, ne sont bientôt plus que les dénominations incomplètes du Dieu indicible [4]).

---

[1]) cf. *Bugge:* l'A. T., la Bible de la primit. Eglise. Revue d'Hist. et de Philos. rel. 1924. N° 5 (Strasb.)

[2]) *Apulée,* Metam. XI.

[3]) Pauline, une noble Romaine, a même été initiée à 6 Mystères (Corp. inscr. lat. VI, 1780).

[4]) *Dieterich:* Abraxas, o. c., p. 176. « Aucun des dieux ne peut contempler ton véritable aspect, toi qui te transformes en phénomènes multiples, ô invisible Eon des Eons. »

La rénovation de la personnalité n'est plus due à l'interposition extérieure des mystagogues, ni à l'action des rites, mais à l'intervention intérieure de la divinité dans l'être humain.

Autre preuve de l'évolution spiritualiste des Mystères : Ils revêtent un caractère de haute *moralité*. En Egypte, l'idée du jugement des morts avait déjà donné à l'ancienne religion osirienne une élévation éthique considérable. Isis y apparaît comme une divinité entourée d'une auréole de chasteté et de fidélité. La Vierge Marie lui empruntera plus d'un trait. Plus tard, elle se révélera comme l'initiatrice d'une culture plus humaine. Elle se vantera « d'avoir mis fin à la tyrannie, d'avoir obligé les hommes à tenir leurs promesses, d'avoir établi le droit plus sûrement que l'or et l'argent, d'avoir donné comme loi: qu'il fallait trouver belle la vérité, d'avoir inventé les promesses de mariage... »[1]). Mithra aussi devient, de plus en plus, un dieu rayonnant de beauté et de pureté, imposant à ses adeptes une morale sévère et ascétique. Tertullien lui-même a gardé une impression profonde du «rite de la couronne» qui faisait partie de ce Mystère; dans l'initiation « léontine », on versait sur les mains du candidat du miel en signe de purification, afin « qu'il garde ses mains pures de... toute souillure »[2]). Le symbolisme des Mystères tempère peu à peu leur sensualisme et leur barbarie; il idéalise le désir; le mariage du fidèle et de la divinité n'est plus considéré que comme une union d'ordre spirituel. Le fidèle auquel Poimandre a révélé le chemin du salut, exhorte ses frères à la conversion. Il s'agit d'arracher le tissu d'ignorance, de malice, de haine et d'envie que revêt l'âme plongée dans les ténèbres de la matière[3]). Le fidèle qui s'est déjà préparé à l'initiation par un noviciat comportant de sévères exercices d'ascèse[4]), appartient désormais à la divinité « jusqu'au dernier soupir »; il sera son esclave. Il y avait au Sérapéum de Memphis de ces « prisonniers de Dieu » et M. Reitzenstein rapproche de cette détention l'expression de Paul se nommant dans l'épître à Philémon (v. 1. 9) un δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ou bien *l'obéissance* du néophyte

---

[1]) Dans une inscription retrouvée dans une île grecque (Corpus inscript. graec., t. XII, fasc. VI, p. 215 ss., reproduite par *Deissmann:* Licht vom Osten, 91), Isis s'exprime dans un style de litanie, reprenant, à chaque nouvelle vertu, son: Ἐγὼ εἰμί qui rappelle les témoignages du Christ johannique, p. 87, 193.

[2]) *Porphyre:* De antro nympharum 15.

[3]) *Jacoby:* Die ant. Myst.-Rel., 1910, p. 31, 33.

[4]) Apulée XI. 15. — cf. Ephes. 6, 10-18 la πανοπλία θεοῦ. — La traduction de μυστήριον en latin: sacramentum = serment de fidélité que prête un soldat à son chef, désigne la même relation.

est celle d'une milice sacrée [1]). Un sentiment de *gratitude* et d'amour unit l'homme et son dieu. Enfin, les traités d'initiation et tout ce qu'on a appelé la *littérature hermétique,* démontre la spiritualisation progressive du Mystère. On y observe la tendance de provoquer l'effet mystique, la ἕνωσις, uniquement par la puissance de la parole ou par des moyens littéraires [2]). En conséquence, les pratiques cultuelles perdirent leur prestige; l'acte sacré s'effaça; les rites devinrent des prières [3]).

Comme culte indépendant, le Mystère disparut, mais ses instincts cultuels émigrèrent dans l'Eglise et s'y associèrent ou bien à d'autres économies cultuelles telles que le Sacrifice ou la Prière, ou bien à la *piété mystique* qui, elle, sur les ailes du chant et de la poésie, rentra au sanctuaire et communiqua à la Liturgie chrétienne un doux rayonnement comparable au fond d'or des mosaïques byzantines. Le Mystère transmit au culte chrétien son sentiment de l'indicible, du mystérieux, et lui inspira une attitude cultuelle particulière qui ne se traduit par aucun geste, ni par aucune parole. Rappelons-nous ces mystes prosternés ou étendus pendant de longues heures dans la nuit d'une crypte ou dans l'éclat d'un luminaire artistique, attendant, dans le silence, que le dieu vienne s'unir à eux. C'est l'attitude de l'adoration contemplative qui, si elle peut s'associer à celle de la Prière, ne lui est pas, de prime abord, identique et ne répond pas non plus à la matérialité rituelle du Sacrifice. En cultivant cet état d'âme qui lui est particulier, le Mystère, d'une part, protège les valeurs de la subjectivité religieuse, mais, d'autre part, tend à en subtiliser l'objectivité cultuelle.

Mais il n'y a pas que cette douce religiosité spiritualiste, souvent antiphénoménale et anticultuelle, qui partit du Mystère. Celui-ci transporta aussi dans le temple chrétien les restes de magie qui s'étaient incrustés dans ses rites et dans sa mentalité. En transmettant à l'Eglise la fiction de l'identité du phénomène cultuel et du fluide divin qu'il est censé contenir, le Mystère antique conféra au culte chrétien un caractère de substantialité massive et lui imposa un lot de superstitions héréditaires. L'idée du mana qui se trouve à la base de la conception mystique, ne s'est jamais, au cours des âges, offerte dans son intégralité religieuse. Elle apparaît toujours entachée de son

---

[1]) « tenacibus castimoniis » (Apulée XI).

[2]) Cf. *Reitzenstein:* Die hellenist. Myst., 1920², p. 37-40.

[3]) *Kroll:* Hermes Trismegistos, p. 329: « Nous voulons adorer Dieu par nos actions de grâces. Car le meilleur holocauste, c'est de lui être reconnaissant. »

péché originel, de mentalité magique. La magie, dans le Mystère, est bien un phénomène accessoire, mais cela n'empêche que, sous le couvert de l'objet sacré et du sacramentarisme qui s'y rattache, elle pénétra dans la place et n'en put plus être expulsée.

Il en résulte qu'à côté d'un *culte mystique* qui, pour augmenter l'émotion religieuse, recherche une commotion spirituelle dans la contemplation pure, c.-à-d. tout juste dans l'absence d'objets et de gestes, de formes et de sons, dans la simplicité la plus absolue, dans une vacuité voulue, dans le vide métaphysique, dans le désert mystique, dans le silence sacramentel, dans les ténèbres et la nuit, nous rencontrons, dans le culte chrétien, une *mystique cultuelle* qui s'embrase au contact des phénomènes, qui, lorsque la pensée ne soutient plus l'effusion, voit son ardeur s'exaspérer et se rabattre sur les symboles matériels ou imaginés, pour y toucher l'objet de ses désirs.

Les deux expressions cultuelles, le culte mystique et la mystique cultuelle, remontent au Mystère antique, l'une aux inspirations religieuses qui sont à la base du sentiment mystique, l'autre aux instincts magiques qui, de tout temps, l'ont enveloppé.

II. Le Mystère chrétien.

1. Son aspect primitif.

Le *christianisme primitif* n'était pas un système doctrinaire, ni même une science faite de principes arrêtés, mais un courant de foi vivante, une envolée d'espérance. Il possédait assez de liberté intérieure et d'élasticité pour s'adapter tant à l'attente messianique des Juifs qu'aux rites de l'hellénisme mystérique. Le nom du Christ était assez riche pour personnifier à la fois le serviteur de Dieu du second Esaïe, le Logos de la philosophie alexandrine et le Sauveur ressuscité qu'annonçait la mystagogie isiaque ou mithriaque.

C'est au *culte* que se manifestait le caractère religieux de la primitive Eglise. Le culte était pour elle le centre de vie. C'est là qu'agissaient les vertus du salut. C'est là qu'on annonçait et qu'on figurait la mort et la résurrection du Christ. C'est là que se déployait le Mystère chrétien. M. *Wetter* [1]), a démêlé dans les anciennes liturgies chrétiennes [2]) des traits d'une religiosité cultuelle qui, quoique appartenant à une couche liturgique plus ancienne, y sont restées

---

[1]) *G. P. Wetter :* Altchristl. Liturgien: Das christl. Mysterium 1921.

[2]) Lit. de Jacques, particulière aux Jacobites syriens; Lit. de Marc qui reflète le rit égyptien; lit. byzantine, nestorienne, arménienne etc.

incrustées selon la loi de l'hérédité. Le savant Suédois croit pouvoir déterminer ainsi l'inspiration originelle du culte chrétien : Le Seigneur, entouré des armées célestes, visite son Eglise. Doués de charismes prophétiques, les croyants, par leurs actions de grâces, saluent son épiphanie. L'acte de louanges est le point culminant de ce culte tout christocentrique. Il est l'écho du culte céleste; les hymnes des anges, des thrônes et des séraphins se mêlent aux louanges des fidèles [1]). On se rappelle des actes du Seigneur (ἀνάμνησις), on le glorifie de ce qu'il ait quitté le ciel, qu'il soit devenu homme, qu'il ait souffert, qu'il soit descendu aux enfers pour vaincre le démon et qu'il soit ressuscité [2]). Le Mystère chrétien comporte donc, lui aussi, une figuration du mythe sotériologique; celui-ci doit se reproduire pour le salut des fidèles, et surtout des martyrs [3]) qui sont les μιμηταί du Christ et dont la participation liturgique à la mort et à la résurrection du Christ est un : « ὁμολογεῖν τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ». La présence du Seigneur au milieu des siens ne semble donc pas avoir été rattachée primitivement au pain et au vin de la cène [4]).

2. L'aspect paulinien de Mystère chrétien.

Dans sa belle insouciance à l'égard de la tradition galiléenne et du Christ κατὰ σάρκα, *S. Paul* de Tarse a spontanément conçu et propagé un christianisme à l'instar des Mystères de son époque, sans avoir conscience de copier tel modèle déterminé et sans se rendre compte des contradictions qui devraient résulter de cette assimilation. Son évangile s'était adapté à cette forme qui convenait aux besoins de l'époque et même aux aspirations de la diaspora juive, qui

---

[1]) *Wetter* o. c. p. 23.

[2]) *Wetter*. o. c. p. 45.

[3]) Ce sont surtout les martyrs qui s'unissent au Christ: *S. Polycarpe* est « Χριστοῦ κοινωνὸς γενόμενος » (Mart. Polyc. 6, 2). — *S. Ignace* parle d'une « ἕνωσις τοῦ ἅιματος αὐτοῦ .»

[4]) *M. Wetter* retrouve des traces de cette conception primitive non seulement dans les liturgies anciennes, dans la littérature patristique et légendaire, mais aussi dans certaines formules ou interjections qui, jusqu'à nos jours, sont restées dans la Liturgie eucharistique ; p. ex: « Dominus vobiscum » ; « Benedictus » ; « Alleluia ». Dans la liturgie mozarabique nous trouvons encore, dans la messe de Noël, ce passage plein d'allégresse : « Alleluia. Benedictus qui venit, Alleluia, in nomine domini, Alleluia, alleluia, Deus dominus, et illuxit nobis ». — Les Pères des 3 premiers siècles célèbrent tous la gloire du Christ ressuscité, du « lion toujours vainqueur » (Origène c. Cels. 2, 43), qui triomphe des Puissances du Hadès. Cf. *Jean Monnier:* La descente aux enfers, 1905, p. 87.

répondait aussi aux dispositions natives de celui qui avait cru devoir se faire Grec avec les Grecs (1 Cor. 9, 21).

Dans sa ville natale, le jeune Saül avait sans doute respiré déjà les effluves capiteux du Mystère et surpris les formules particulières de l'idiome initiatique. On y adorait Héraclès-Sandan, une divinité syncrétiste qui personnifiait la nature mourante et renaissante [1]). Le fait décisif de la vie de S. Paul, sa vocation par le Christ, dont certains traits ressemblent aux appels qu'Isis adressa au Lucius d'Apulée, lui vint de la divinité morte et ressuscitée qui devait présider au Mystère chrétien. Sa conversion fut en quelque sorte son initiation ; elle fit de lui une créature nouvelle, telle que les rites initiatiques en faisaient naître dans les autres Mystères aussi. Elle fut la mainmise du Christ-pneuma sur son moi affectif. Elle produisit la poussée de vie résultant de la communion divine qu'il résuma dans la formule: Christ en moi, moi en Christ [2]). Enfin, S. Paul, par son action missionnaire, entra en contact avec les aspirations syncrétistes des gentils et il n'est pas impossible que les traditions qu'il trouva dans les communautés fondées par lui, aient coloré son message de quelques touches empruntées aux rites mystériques [3]).

La transformation du christianisme primitif en religion mystérique semble donc remonter avant tout à l'action de S. Paul. S'affranchissant de toute préoccupation nationale, dégageant la personne du Sauveur d'une conception étroitement messianique, il adapta le monothéisme juif et le message de Jésus à l'économie du salut et aux grands principes humains, entrevus dans les Mystères païens. Cette hardiesse fut une nécessité historique, providentielle même. M. Loisy va jusqu'à dire que « le Mystère a sauvé l'Evangile en en faisant une religion relativement universelle » [4]). Il existait une harmonie préétablie entre le message de la rédemption qu'allait annoncer le juif de Tarse et l'idéal d'une vie éternelle qu'avait enseigné la symbolique des Mystères de l'Orient.

La *supériorité religieuse et morale* du mysticisme de S. Paul

---

[1]) *Bœlig:* Die Geisteskultur in Tarsus im Augusteischen Zeitalter, 1913.

[2]) *Deissmann:* Die neutestamentliche Formel : in Christo Jesu, 1892, constate que la formule ἐν χῷ dont le contenu représente l'élément le plus original de la piété paulinienne, paraît 164 fois dans les épîtres de l'apôtre.

[3]) *Bricka:* Le fondement christologique de la morale paulinienne, 1923, p. 32 ; relève dans le court passage : 1. Cor. 2, 6-3, 4 non moins de 15 termes empruntés au vocabulaire des Mystères (τέλειος, σοφία, ἄρχοντες βάθη, ψυχικός, etc.)

[4]) *Loisy:* Les Mystères païens et le Myst. chr., o. c., p. 340.

par rapport à ceux-ci est, d'ailleurs, incontestable[1]). M. Loisy[2]) a vu clair en affirmant que l'Evangile constitue « l'indomptable vigueur et le charme permanent du Mystère chrétien ». En voici quelques preuves : Les mystagogues païens ne semblent supposer une union avec leur dieu qu'en un *état extatique*. Les fureurs des Bacchantes, les danses orgiaques des galles d'Attis en font foi, tout comme le désenchantement qui s'empara du Lucius d'Apulée[3]) lorsqu'il se vit rejeté sur les rives arides de la réalité terrestre, rançon habituelle des exaltations mystiques. Il est vrai que S. Paul, lui aussi, grâce à un dédoublement de sa personnalité, fit un voyage à travers les sphères célestes (2. Cor. 12), mais il n'attacha d'importance à cette transe qu'en tant qu'elle pouvait convaincre de sa vocation les adversaires de son apostolat. Pour le reste, l'union de S. Paul avec le Christ existait en dehors de tout état métapsychique. L'apôtre ne la ressentait pas, comme les mystes païens, comme une fusion substantielle. L'apparition sur le chemin de Damas de l'Homme céleste n'était pour lui que le véhicule d'une révélation spirituelle du Christ *en* lui (Gal. 1, 16). Il ressentait le Christ comme une puissance à la fois immanente et transcendante. La réalité historique de la mort de Jésus donnait à l'image de son dieu une consistance que la mythologie flottante des Mystères païens ne pouvait communiquer aux dieux et aux héros de ces cultes. Fils d'Israël, S. Paul n'aspirait pas à la θέα de Dieu. Il se contentait de marcher dans la foi qui est le régime de l'ère présente, tandis que la vue face à face est réservée à l'avenir (1. Cor. 13, 12; cf. 2. Cor. 5, 6. 7). — Autre trait caractéristique du même ordre: L'apôtre ne prétendait pas à la *déification intégrale* à laquelle les initiés hellénistiques aspiraient, poussés par leur eudémonisme individualiste. Même au comble de son ravissement, le chrétien ne doit pas compter devenir un Christ, comme le myste d'Attis devient un Attis[4]). Même quand il est en extase, S. Paul ne cesse pas d'être «un homme en Christ» (1. Cor. 12, 2) et, dans l'état non extatique, un « δοῦλος Χριστοῦ. » L'expression

---

[1]) *E. Jacquier:* Les Mystères païens et S. Paul (Diction. apolog. de la Foi cath., 4 [1919], p. 964 ss.), prétend que les ressemblances entre le christianisme et les Mystères païens ne sont que très superficielles. L'initiation, dans ceux-ci, n'aurait été qu'une purification rituelle, une espèce de magie supérieure, tandis que le sacrement chrétien produisait une purification interne et constituait la base d'une vie nouvelle et sainte.

[2]) *Loisy:* Les Myst. païens et le Myst. chr., o. c., p. 340.

[3]) *Apulée:* Métam. XI, 29.

[4]) Cf. *Bousset:* Kyrios Christos, 1913, p. 151.

σύμφυτοι » (Rom. 6, 5) comporte aussi peu l'idée de l'identité com-ète que celle du tronc et de la greffe[1]). Même dans le passage clas-que: Gal. 2, 20, la différence est maintenue et la communion avec Christ est fondée sur la foi. Le fait « εἶναι ἐν τῇ πίστει » et la nviction «Χριστὸς ἐν ὑμῖν» se confondent dans 2. Cor. 13, 5, de ême que dans Gal. 3, 26. 27: «croire en Christ» et «avoir revêtu hrist» expriment une même pensée. Christ habite dans les cœurs r la foi: Eph. 3, 17. La communion avec le Seigneur assure S. Paul un état de sécurité entière (Rom. 8, 31 ss.), et le pousse ourtant à une infatigable action (2 Cor. 5, 14. 15). Elle se révèle mme un principe de puissance dans un état de faiblesse extrême Cor. 12, 9), comme une source de félicité dans la communion s souffrances de Christ (Phil. 3, 10). Elle culmine en une ose qui n'est ni intellectuelle comme celle qui enfle (1. Cor. 1), ni extatique comme celle acquise dans un état d'hypnose au fond s sépulcres mithriaques. La connaissance paulinienne repose sur amour de Dieu (1 Cor. 2, 9) et sur la charité qui édifie (1. Cor. 8, 1). n voit que le mysticisme de S. Paul, quelque profond qu'il fût, ait d'une saine sobriété, puisque, pour lui, la vie en Christ unissait, une même expérience, la vie religieuse et la vie morale. En somme, est l'homme qui est attiré dans l'élément de vie divine, mais le divin est pas incorporé, comme dans les Mystères païens, à l'élément umain. Le désir mystique n'a pas annihilé le sentiment de dépen-ance à l'égard de Dieu. — Enfin, une dernière raison, confirmant la upériorité du Mystère chrétien. De tendance individualiste, les Mys-res païens ne s'inquiétaient que du sort des forces spirituelles qui, mprisonnées dans la matière, aspiraient à retourner à leur origine upraterrestre. Le Mystère paulinien n'a pas perdu de vue *le sort de humanité* tout entière, ni la transfiguration du monde (Rom. 11, 25). 'action missionnaire n'a pas été paralysée par un hédonisme trans-endental; l'idée dominante du message de Jésus, celle du royaume e Dieu, qui, plus tard, perdra de sa vigueur à mesure qu'elle se nêlera à l'hellénisme essentiellement intéressé aux sacrements et à urs effets, a trouvé une expression mystique et pourtant très agis-ante dans la conception paulinienne du corps du Christ.

La création religieuse de S. Paul n'est donc ni un plagiat, ni ne imitation inconsciente des Mystères païens. Elle n'est pas une ssociation artificielle d'éléments de mythologie grecs et de spécula-

---

[1]) *Ch. Bricka:* Le fondement christologique de la morale paulin., 923, p. 39.

tions eschatologiques juives, amalgamés dans le mythe du Christ. L'œuvre paulinienne est le fruit d'une expérience religieuse reposant essentiellement sur l'Evangile de Jésus-Christ, mais, dans sa forme, conditionnée par une tradition antérieure et par des formations ambiantes. C'est dans la conception mystérique d'une régénération par la mort et la résurrection de l'Homme céleste que S. Paul comprit le salut de l'humanité. Toutes les richesses spirituelles que promettaient les autres Mystères: la gnose, l'union réelle avec la divinité, la vie éternelle, n'étaient-elles pas renfermées en Christ? *C'est cette conception qui domine aussi le culte de S. Paul.*

Dans le *culte paulinien,* nous distinguons, comme dans les Mystères païens, premièrement un *mythe,* secondement des *rites.*

La tradition de la vie de Jésus n'est pas précisément la base sur laquelle est établi le *mythe du Christ.* S. Paul se désintéresse du Christ κατὰ σάρκα, parce que le mythe par lequel il révèle à ses Eglises le fait de la rédemption divine, n'a pas besoin de données historiques. Ce mythe raconte l'histoire du fils de Dieu qui abandonne sa situation cosmique et, se soumettant en toute obéissance à Dieu, accepte de partager le sort de tous les hommes, jusqu'à mourir sur la croix. Par la puissance de Dieu il est tiré de son abaissement et élevé à la dignité de Kyrios auquel le monde entier doit adoration. Il reviendra pour vaincre ses ennemis et gouverner son royaume. Le grand miracle de ce mythe n'est pas la supériorité du fils de Dieu par rapport aux hommes, mais son identité avec les hommes pendant l'étape de son abaissement [1]). Ce mythe renferme pourtant, comme donnée essentielle, centrale même, un fait historique, la mort du Christ sur la croix.

Ce Seigneur, identique au Pneuma [2]), est présent dans le culte qu'il remplit de toutes ses forces miraculeuses [3]). A la foi au Seigneur

---

[1]) *Dibelius:* Die Formgeschichte des Evang., p. 84.

[2]) Il est vrai que le Christ de S. Paul est, par ailleurs, plus concret, plus personnel que le Pneuma, grâce au fait central de l'existence terrestre de Jésus-Christ qui est d'une importance constitutive pour la christologie paulinienne: *la mort sur la croix.* Mais ce facteur concret, n'altère pas la conception générale du Mystère chrétien, puisque la mort de Jésus est comprise dans le sens mystérique non seulement dans son application initiatique au baptême et au repas sacré, mais aussi dans la conception doctrinaire de l'apôtre. — Il y a un autre facteur encore, grâce auquel S. Paul se trouve placé sur le sol ferme de l'histoire: l'*A. Testament* préfigure le salut en Christ, l'histoire du peuple d'Israël prépare le terrain à la Nouvelle Alliance.

[3]) *Bousset:* Kyrios Christos, 1913, p. 145.

elle qu'elle est particulière aux apôtres galiléens, est venu s'ajouter n *culte du Seigneur,* ce qui était une nécessité vitale pour le chris-ianisme, dès qu'il aborda le terrain de la piété hellénistique. Les païens venus à la foi chrétienne auraient difficilement conçu une reli-ion sans rites, ni mythes. Dans le passage: 2 Cor. 3, 14-18, S. Paul ppose le culte chrétien au culte juif. La transformation en l'image lorieuse du Seigneur dont il est question dans ces versets, s'effectue u culte. C'est au culte que le Seigneur remplit de son essence les royants qui reflètent sa gloire, comme dans un miroir[1]). C'est au ulte que s'opère l'union divine: ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ. C'est au culte ue s'affirme la vie mystique des croyants qui, dans leurs assemblées, nvoquent le *nom* salutaire et efficace du Kyrios Christos[2]). Tout y espire la vie; le rite n'est pas symbolique seulement, ni la croyance bstraite. Et, pour S. Paul lui-même, l'expérience de l'initiation qu'il it, lors de sa conversion, prit spontanément un aspect cultuel. Le Christ qui vivait en lui, était le Kyrios du mythe, célébré dans le culte les assemblées chrétiennes.

Dans ces conditions, il était tout naturel que des *rites,* sem-blables à ceux des Mystères hellénistiques, fussent appelés à réaliser, par des actes sacramentels, le salut préfiguré dans le mythe. Chez es chrétiens, ces rites culminaient dans le *baptême* et *l'eucharistie.* Associés, ces deux rites constituent le culte du Mystère chrétien. Le acrement baptismal est le rite d'initiation par excellence, l'eucharistie n parachève l'œuvre en consommant l'incorporation réciproque du Christ et du croyant. C'est S. Paul qui a conjoint les deux sacrements t leur a communiqué le caractère mystérique. Le baptême, dans la ommunauté primitive, analogue au rite auquel se soumettaient les rosélytes juifs, était une ablution purifiante pratiquée au nom de ésus à l'occasion de la réception des néophytes dans la communauté hrétienne. En faisant de cet acte un symbole de mort et de résurrec-ion par lequel le candidat participait aux souffrances et au triomphe lu Seigneur, S. Paul en fit le drame mystique de l'initiation et un acrement de régénération spirituelle. — De même il a transformé le aractère d'abord purement spirituel et eschatologique de la cène, en n faisant un acte d'union avec le Christ crucifié, une communication le l'immortalité glorieuse, dans laquelle le Seigneur est entré, en y

[1]) « κατοπτριζόμενοι ».

[2]) On peut admettre que l'exclamation: Kyrios Christos! était un rait caractéristique des extases prophétiques, car « nul ne peut dire: Jésus st le Seigneur, si ce n'est par le Saint-Esprit » (1. Cor. 12, 3). Cf. *Bousset:* Kyrios Christos, 1923, p. 103. Peut-être le passage Matth. 7, 21 est-il dirigé éjà contre l'abus liturgique du nom de Jésus.

précédant ceux qui croient en lui (1 Cor. 10, 16-17. — 1 Cor. 15, 20-23). — La coutume de l'ancienne Eglise de rattacher au baptême l'admission à la missa fidelium, c'est-à-dire la participation à la vie cultuelle, confirme le fait que les *deux Sacrements réunis formèrent l'acte de l'initiation.* Le passage johannique: 1 Jean 5, 6-8 vise également l'unité des deux rôles initiatiques: « l'eau et le sang » figurent et communiquent le don de l'Esprit, la vie éternelle que l'homme doit au Christ. Enfin, on découvre une allusion aux deux sacrements de l'initiation chrétienne dans le récit Jean 19, 34 selon lequel l'eau et le sang jaillirent du côté du Christ percé par la lance du soldat.

Si le Mystère chrétien n'est certes pas purement une copie des cultes d'Orient et des Mystères méditerranéens, il est, par contre, le moule dans lequel s'est déversée l'expérience religieuse riche et profonde de toutes les aspirations cultuelles et religieuses de l'époque [1]). Grâce à sa supériorité religieuse, le Mystère chrétien réalisa les désirs et les espérances qui, du fond des sanctuaires mystériques de l'antiquité, s'étaient élevés vers l'Infini. Il faut se souvenir de la fierté avec laquelle cet esprit si riche et cette âme si poétique qu'était Clément d'Alexandrie, a glorifié l'excellence unique du Mystère du Logos. S'adressant aux Hellènes, il veut en faire resplendir la « beauté par vos propres images ». Alors il oppose à l'ivresse « du myste » qui brandit le thyrse les « saintes orgies du Logos », aux ménades qui pratiquent l'omophagie, les « filles de Dieu, les douces brebis ». « Le Seigneur est l'hiérophante. Il conduit le myste vers la lumière; il présente le croyant au Père, afin qu'il demeure pour la vie éternelle. Voilà la fureur de mes Mystères. Fais-toi initier et tu te joindras à la ronde que les anges forment autour du Dieu incréé, impérissable et véritablement un, et le divin Logos t'accompagnera de ses chants » [2]).

3. Les expressions sacramentelles du Mystère chrétien.

a) *Le Baptême.*

Parlons d'abord du baptême dans *la primitive Eglise.* M. Heitmüller [3]) admet que le baptême renfermait des éléments mystico-

---

[1]) *Guignebert:* Le Christianisme antique, 1921, p. 243: « Le christianisme est un édifice d'origine orientale. Le judaïsme en posa le fondement Les matériaux furent livrés par les cultes hellénistiques, où s'entremêlaient les influences grecques et les aspirations proprement orientales. »

[2]) *Clément d'Alex.:* Protreptikos, § 118 ss.

[3]) *Heitmüller:* Taufe u. Abendm. bei Paulus, 1903. — Taufe u. Abendm. im Urchristent., 1911. — « Im Namen Jesu. » Forschungen zur Rel. u. Litteratur des A. u. N. Testaments, I, 2, 1903.

magiques. L'invocation du nom de Jésus, à l'occasion de l'immersion du candidat, était, selon lui, un symbole de réalisme magique: au nom prononcé rituellement se substituait la personne qu'il désignait. Le nom de Jésus était comme une espèce de moyen de grâce et communiquait à l'acte cultuel à la fois une signification symbolique et une vertu effective. Par l'emploi de ce saint nom, le néophyte était non seulement reçu dans la communauté du salut messianique incarné en Jésus, mais devenait la propriété du Christ. Il en recevait l'empreinte, le sceau (σφραγίς, στίγμα). Il se trouvait placé sous sa protection et affranchi de toute emprise de Satan et de ses démons. L'exorcisme était pratiqué très tôt en association avec le baptême [1]). Pour le reste, le baptême de la primitive Eglise ne semble pas encore avoir été dominé par l'état d'âme particulier aux *Mystères païens.* — Ceux-ci comportaient également un baptême. Le Lucius d'Apulée se purifia par un bain rituel lors de son initiation [2]), puis fut revêtu de vêtements symbolisant sa nouvelle qualité [3]). Tertullien [4]) constate que les Mystères d'Isis et de Mithra étaient accompagnés d'un « lavacrum ». M. Reitzenstein [5]) rapproche le baptême chrétien de la consécration des prophètes dans l'ancienne Egypte. Dans le baptême des rois d'Egypte, les gouttes répandues étaient considérées comme un symbole de vie et de force. Dans tous les Mystères païens, la σωτηρία était censée se rattacher à l'eau du baptême. — Ces rites mystériques inspirèrent la *conception paulinienne du baptême.* Par le baptême, le croyant est plongé dans l'élément qu'est l'Esprit du Christ. L'eau et l'Esprit s'associent pour abreuver son âme (1. Cor. 12, 13). Une vie nouvelle lui est infusée. Devenu, par l'Esprit du Christ, la propriété de Dieu et du Seigneur (1. Cor. 1, 12-13), tout son être est renouvelé [6]). Mais il y a plus qu'une similitude de terminologie: le fameux passage: Rom. 6, 4-11, rappelle le taurobole des Mystères phrygiens. De même que le fidèle d'Attis, couché dans sa tombe, participe mystiquement à la mort de son dieu et en sort régénéré par le sang sacrificiel, de même, pour S. Paul, le chrétien plongé sous l'eau est, en quelque sorte,

---

[1]) Citations nombreuses chez *Bousset:* Kyrios Christos, 1923, p. 280.

[2]) *Apulée:* Métam. XI: « sueto lavacro me abluit. »

[3]) Cf. Gal. 3, 27.

[4]) *Tertullien:* De baptismo, ch. 5.

[5]) *Reitzenstein:* Poimandres, 1904, p. 219 ss., 228. — Die hellenistischen Myst., 1920², p. 28.

[6]) Dans le récit d'Apulée, le terme « renasci » alterne avec celui de « reformari ». Dans le Mystère de Mithra, il est question de μεταγεννηθῆναι, ce qui signifie: renaître en une nature supérieure. Cf. *Reitzenstein:* Die hellen. Myst., 1920², p. 26, 117.

un homme enseveli avec le Christ sacrifié; il paye, par sa mort mystique, le salaire du péché. Quand il sort de l'eau, il est comme un homme quittant le sépulcre. Il revit la résurrection du Christ. Il est assimilé à son Sauveur ressuscitant. Une union vitale étant établie entre le Maître et le fidèle, la régénération par le baptême est considérée comme effective [1]). Cette transition de l'ancienne à la nouvelle vie n'est pas tant un acte moral qu'un *fait sacramentel*. Le sacrement communique à l'homme une énergie vitale qu'il n'aurait pu se donner lui-même. Dans le N. Testament et chez les Pères apostoliques, il est également souvent question d'une « nouvelle naissance », ce terme désignant l'expérience du baptême [2]). — On pourrait s'étonner que S. Paul n'ait pas songé à placer au frontispice du baptême un mythe spécial, comme il rattache le repas sacré de ses Eglises à la cène pascale de Jésus. Mais il semble bien que, sous l'influence des mythes mystériques du monde hellénistique, l'apôtre soit tellement travaillé par le fait de la mort et de la résurrection de Jésus qu'il n'hésite pas à interpréter l'immersion baptismale comme un rite de sépulture. Le prototype n'en est pas, comme pour les 4 évangiles, le baptême du Christ, mais l'ensevelissement de Jésus [3]).

Il est un point où la conception mystérique de S. Paul s'éloigne nettement de la manière de voir de la primitive Eglise : Il s'agit du rôle attribué *à l'Esprit*. D'après la croyance populaire des temps apostoliques, le pneuma n'était l'apanage que de certaines personnes particulièrement élues. Pour S. Paul, au contraire, l'Esprit est le principe de la vie chrétienne. Le baptême est le moyen qui le transmet. Substance céleste, l'Esprit pénètre, comme une lumière glorieuse [4]), l'être de

---

[1]) S. Paul a résumé cette doctrine dans ce seul verset: Col. 2, 12.

[2]) Jean 3, 3 ss.; 1. Jean 1, 3; 1, 15; 1, 23; 2, 2; 2, 29, 3, 1; 3, 9; 4, 7; 5, 1-4, 18; 1. Tim. 3, 16; Tite 3, 5; Barnabas 16, 8; 11, 11; Hermas Simil. IX, 16, 3. — *S. Justin:* I. Apol. 61, désigne le baptême comme « τρόπος ἀναγεννήσεως. » *Clément d'Alex:* paedag. I, 25 s, qualifie le baptême de régénération conduisant les néophytes dans la plénitude de la lumière et de la vie.

[3]) S. Ignace (*Ignatius* ad Ephesos, 18, 2) continue la tradition évangélique et l'interprétation mystérique de S. Paul. Pour lui « Jésus fut baptisé pour purifier l'eau par sa passion. » — La 24e ode de Salomon donne un arrière-plan cosmique à l'événement mythologique: « Lorsque la colombe chanta au-dessus de l'oint, une angoisse et une crainte de mort firent tressaillir le monde », comme au moment de la mort de Jésus.

[4]) *M. Heitmüller* trouve une allusion au baptême dans le passage Hébr. 6, 4-6. Il y est question de «ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont eu part au Saint Esprit.» On peut rapprocher le terme ἅπαξ φωτισθέντες d'un passage de S. Justin I Apol. 61 : καλεῖται τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, où le baptême est désigné comme une illumination. Ce terme φωτισμός

chaque néophyte. Cette appréciation de la mission de l'Esprit devait d'autant plus tenter S. Paul qu'il assimilait l'Esprit au Seigneur lui-même (2. Cor. 3, 17). Dans le baptême, l'Esprit du Christ se substitue donc avec toute sa sainteté aux instincts naturels de l'homme. Mais cette introduction de l'Esprit et la régénération qu'elle produit, constituent-elles des *miracles d'ordre mystérique* ou un *fait psychologique?* Selon M. Heitmüller, pour S. Paul, la rénovation par le baptême ne rentrerait pas dans la sphère morale. Ce ne serait qu'en principe et que cachée qu'une vie nouvelle pénétrerait l'être du néophyte. Il est vrai que l'Esprit qui, mystiquement, s'est emparé du croyant, se révèlerait aussi comme l'agent d'une transformation intérieure. Mais la création nouvelle comprendrait avant tout la nature physique de l'homme [1]). En effet, des éléments de réalisme ne sont pas absents dans la pensée de S. Paul: Le nom du Christ, consacrant le baptême, est censé doué de valeurs surnaturelles. L'eau est considérée comme possédant des forces purifiantes et créatrices. La destruction du σῶμα τῆς ἀδικίας du Christ est prise comme un fait réel qui automatiquement soustrait le chrétien uni mystiquement au Christ à la puissance de l'ἀδικία (cf. Eph. 5, 26). La communication de l'Esprit qui est la réalité par excellence, exclut l'emprise de Satan et des démons, de sorte que l'exorcisme est le pendant négatif du pardon des péchés. Enfin, selon 2. Cor. 15. 29, le baptême était censé procurer l'immortalité même à des défunts, ce qui est un réalisme mystique entaché de mentalité magique. — M. Loisy [2]) estime que l'élément spirituel occupe pourtant une place plus considérable dans la conception paulinienne du baptême que le réalisme sacramentaire. Outre l'introduction du S. Esprit dans le drame du baptême, on peut rappeler

---

est mystérique. Au point culminant de son initiation, le myste, objet d'une révélation directe, se sentait comme illuminé. (Cf. *Heitmüller:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., V, p. 1101.) On le revêtait d'un habit resplendissant *(Reitzenstein:* Die hell. Myst., 1920², p. 118). Ce φωτισμός est compris tantôt comme une transfiguration physique (Apulée, Mét. XI, 29), tantôt comme une vision intellectuelle (Reitzenstein, o. c., p. 31). Dans les pratiques du catéchuménat de l'ancienne Eglise, les candidats du degré supérieur, c'est-à-dire ceux qui tendaient vers le φωτισμός, le baptême, étaient appelés les φωτιζόμενοι. M. *Anrich:* (Das antike Mysterienwesen und sein Einfluss auf das Christentum 1894. p. 120 ss.) n'est pas d'avis que les termes φωτισμός et σφραγίς, employés pour désigner le baptême, seraient empruntés au langage mystérique.

[1]) *Reitzenstein* : Die hellen. Mysterien 1920² p. 26. 117. fait remarquer que la παλιγγενεσία du Lucius d'Apulée n'est pas une régénération purement spirituelle, mais une métamorphose physique. *Nemesius:* Migne S. G. 40, 581 emploie même le terme μετενσωμάτωσις.

[2]) *Loisy:* Les Mystères païens et le Myst. chr., 1914, p. 272 ss.

aussi que, pour S. Paul, le baptême suppose la *foi*. C'est par la foi que le candidat reçoit le don de l'Esprit qui est la vie du Christ, et c'est par la foi que se reproduit mystiquement en lui le drame de la mort et de la résurrection du Sauveur. Sans la foi, l'eau n'a pas de valeur. ciliables pour notre psychologie moderne, se conjuguent, pour l'apôtre, admet que le chrétien qui, par son baptême, est candidat à la vie éternelle, peut perdre ce privilège, s'il persévère dans l'iniquité, de même que les Israélites, baptisés dans la mer et dans la nuée, se privèrent de ces bénédictions anticipées du baptême et périrent dans la désert (1. Cor. 10. 1-6). Le passage par les ondes baptismales ne confère donc pas à l'homme l'impeccabilité, il ne lui communique que le germe de la vie nouvelle.

De fait, les deux conceptions, que nous venons d'opposer l'une à l'autre, la conception réaliste et la conception spiritualiste, inconciliables pour notre psychologie moderne, se conjuguent pour l'apôtre en un seul «système de foi». Les éléments spirituels : l'action de l'Esprit, la coopération de la foi humaine, la fragilité de la vertu du baptême, n'en infirment pas le caractère sacramentel. S. Paul ne songeait pas à séparer les effets spirituels du baptême de la vertu mystique, des images mythologiques et de la conception réaliste qui s'y rattachaient. Le baptême était, pour lui, un symbole surnaturellement efficace ou une action mystique renfermant toutes les vertus vivifiantes qui proviennent de la mort et de la résurrection du Seigneur, un *sacrement*. C'est ici que s'offre à nous l'occasion de *définir le sacrement*. Le sacrement est l'action sacrée par laquelle l'homme participe à la divinité ou qui opère le salut divin. La formule sacrée prononcée sur les symboles crée une atmosphère sacrée et transforme ces symboles en véhicules de réalités transcendantes. On constate une orientation sacramentelle chaque fois que les puissances divines sont censées être transmises par un acte extérieur, par une parole sacrée ou par un objet rempli de vertus surnaturelles, et chaque fois que la pratique cultuelle est considérée comme exerçant une action religieuse. — L'enthousiasme mystique de la piété paulinienne obéit, sans aucune doute, à des tendances convergeant vers le sacramentarisme des Mystères païens. S. Paul n'a pas toujours différencié le domaine de la nature de celui de la personnalité spirituelle. Mais sa puissance religieuse a soumis à l'esprit de l'Evangile le réalisme sacramentel issu du monde hellénistique.

Dans *l'Eglise naissante*, le culte acquiert donc une importance de plus en plus, accusée ; il s'ingénie à introduire les forces de la réalité transcendante dans la sphère de l'existence terrestre par le moyen concret de sacrements qui représentent la vertu

divine. Dans la même mesure, le baptême, comme l'acte de l'initiation sacramentelle par excellence, gagne en ampleur. Pourtant, les instincts magiques et les aspirations spirituelles qui se rencontrent dans le Mystère, s'y font équilibre. L'histoire du baptême chrétien est celle d'une lutte constante entre le spiritualisme de l'Evangile et le réalisme magique. Tandis que, dans les Mystères agonisants du paganisme, ce sacramentarisme se volatilisa de plus en plus, il s'affirma, au contraire, dans l'Eglise avec une insistance grandissante. La solidification de cette institution ne servit qu'à matérialiser le rite et à en abaisser le niveau religieux, en refoulant à l'arrière-plan sa signification suprême, l'idée de la communion spirituelle avec Dieu. Citons un seul exemple: Primitivement, l'eau du baptême était regardée comme pure parce que Jésus l'avait purifiée par son propre baptême [1]). Plus tard, cette conception ne suffira plus. On exorcisera l'eau avant de s'en servir. Nous n'énumérerons pas tous les rites, tous les gestes, toutes les formules qui, au cours des âges, vinrent envelopper le baptême comme d'un voile magique: infusio, immersio, aspersio, exsufflatio, insufflatio, datio salis, exorcismus, renuntiatio, hephata, benedictio fontis, chrismatio aquae, nomendatio, lotio pedum, consecratio fontis, unctio, coronatio, etc. Mais tous ces détails rentrent dans la phénoménologie du culte. Il nous suffit de constater que c'est précisément l'objet du symbole autour duquel s'enroula le réalisme magique. — Nous n'avons pas non plus à démêler les considérations *dogmatiques* qui furent appliquées au baptême — Origène fut le premier à expliquer ce rite comme une purification de l'homme entaché du péché originel — ni à énumérer les interprétations poétiques qui s'y rattachèrent — pour Tertullien, p. ex., l'eau du baptême est l'élément dans lequel les âmes chrétiennes naissent et vivent comme des « pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ » [2]); ou bien, pour Falize, le baptême est l'admission dans la milice du Christ [3]); ou encore pour M. Smend [4]), le baptême est un sacre royal; M. Loisy [5]) établit la relation du baptême du Christ et du baptême du chrétien de la façon suivante: « De même que le baptême du Seigneur a servi d'introduction à l'Evangile, le baptême introduit chaque chrétien dans la société évangélique, substituée au royaume des cieux ». — Notre sujet ne nous engage qu'à mettre en évidence la pensée originaire et centrale

---

[1]) cf. *S. Ignace*: ad Eph. XVIII, 7.
[2]) *Tertullien*: de baptismo 1.
[3]) *Falize:* Liturgicae practicae compendium, 1876, p. 633.
[4]) *Smend:* Der ev. Gottesdienst, 1904, p. 57.
[5]) *Loisy:* L'Eglise et l'Evangile, 1903, p. 239.

du baptême: sa signification mystique qui remonte au Mystère antique et qui s'est maintenue jusque dans le rituel et les formulaires protestants. Nous examinons les différents « *ordines baptismi* » à ce point de vue spécial.

On peut trouver des traces de la communion mystique dans l'acte correspondant à la renonciation à Satan (ἀποταγή): la συνταγή, la consécration au Christ. Le terme désigne une union réelle[1]). Dans le 17e chapitre des Constitutions apostoliques, il est dit qu'en raison de la triple immersion, le baptême « τύπον ἔχει τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ », ce qui est une allusion mystique incontestable qui, dans son contexte, est un non-sens imputable peut-être à une inadvertance du rédacteur[2]). Le même thème se rencontre dans l'intercession pour les néophytes que contiennent les Constitutions apostoliques. L'idée de la régénération joue naturellement le plus grand rôle[3]), mais le souvenir paulinien de l'ensevelissement mystique réapparaît p. ex. dans le traité : de Sacramentis[4]) attribué autrefois à S. Ambroise. Et voici une autre attestation de la communion mystique: dans le «Sacramentarium Gelasianum» datant du commencement du Moyen Age, une prière prononcée sur le néophyte, contient ces paroles: «ut renatus ex aqua et spiritu sancto exspoliatus veterem hominem, induatur novum qui secundum te creatus est, accipiat vestem incorruptam et immaculatam »[5])... L'habit blanc (vestis alba, vestimenta candida[6])) que les catéchumènes revêtaient encore[7]) le dimanche après Pâques: « quasimodo geniti », lorsqu'ils assistaient pour la première fois à la missa fidelium, est demeuré jusque dans le luthéranisme (« Westerhemd »), un symbole de la régénération par le baptême. Les paroles de la Liturgie romaine font, elles aussi, ressortir l'idée primitive de la communion mystique[8]).

---

[1]) Constitutions apostoliques VIII, 4,. — Cf. S. Jean Chrysostome: Migne. S. G. XLIX, col. 231.

[2]) Cf. *Funk:* 30 chapitres des Const. Apost. — Congrès scientifiques des catholiques 1895.

[3]) *S. Justin Martyr:* deinde eo ducuntur (electi)... ubi aqua est, ut eodem regenerationis modo quo nos ipsi regenerati sumus, regenerentur».

[4]) De sacramentis: lib. II c. 7: Credis in deum patrem omnipotentem ?... Credo. — Et mersisti, hoc est : sepultus es ...» *Martène :* de eccl. rit. I. 135.

[5]) *Hering:* Hilfsb. zur Einf. ins lit. Studium, 1888, p. 91.

[6]) De sacramentis : Migne. S. L. XVI. (VII. 24).

[7]) Du moins en Orient. En Occident, la depositio albarum avait lieu le samedi après Pâque et même déjà le mardi. Cf. *Glaue:* Der « Weisse Sonntag ». M. G. K., 1925, 4/5.

[8]) *Falize:* Liturgicae practicae compendium, 1876, p. 633: «ii qui baptizantur tanquam Dei filii in Christo regenerandi.»

Luther avait bien, dans son « sermon sur le baptême »[1]), appliqué au baptême sa théorie de la justification et de la pénitence. Il avait, dans le traité: «de captivitate babylonica ecclesiae»[2]), écarté en principe toute idée d'efficacité magique en affirmant que la véritable vertu du sacrement résidait dans la mutualité tout interne de la promesse divine et de la foi humaine. Il avait proclamé que le baptême qui n'est qu'un commencement de régénération, obligeait le chrétien à une pénitence continuelle. Néanmoins, Luther est mal venu de reprocher, dans son « Taufbüchlein » de 1523, « aux maîtres peu attentifs du passé, de ne pas avoir suffisamment apprécié la glorieuse majesté du baptême», puisque, en traduisant en allemand les données d'une Agende de Magdebourg de 1497[3]), il conserva les formulaires et la plupart des rites (même le Hephata) de la liturgie catholique, et, même dans l'édition émondée de 1526, il maintint des éléments de tendance magique qui sont contraires aux principes directeurs de sa propre piété. Ce formulaire de Luther est resté en vigueur dans certaines Eglises jusqu'à nos jours. Dans celle de Hanovre, on trouve encore la fameuse « prière du déluge » (Sündflutgebet) dont la typologie remonte à Tertullien et qui, dans son amphigouri moyenâgeux a passé dans le « Taufbüchlein » de Luther[4]).

Bucer fut le premier qui, dès 1524, abandonna franchement le rituel catholique. *Zwingle* le suivit en 1525. La liturgie strasbourgeoise inspira celle des *calvinistes*. Celle de l'*Eglise anglicane* est un mélange du type réformé et du type luthérien[5]). Dans toutes ces liturgies protestantes du baptême, l'idée mystérique de la communion divine se fait jour à travers des rites plus ou moins touffus et au milieu de concepts dogmatiques hétérogènes qui en dénaturent la portée primitive.

Le *baptême des enfants* surtout se prêtait à une conception mystico-magique. Luther et Calvin se refusèrent à y voir un acte magique[6]). C'est la Parole de Dieu, d'une part, la foi, de l'autre, disaient-ils, mais non l'acte lui-même[7]) qui décident de la valeur de

---

[1]) Ed. d. W. 2, 724-737.

[2]) Ed. d. W. 6, 533.

[3]) *Kawerau:* Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889.

[4]) Elle se trouve d'ailleurs aussi dans le formulaire du baptême de Zwingle.

[5]) Common prayer book 2 d.

[6]) Ed. d. W. 6, 531: arbitrati sunt quam plurimi, esse aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et aqua quae operetur in anima recipientis gratiam dei.

[7]) Ed. d. W. 6, 532: «tota eorum efficacia est ipsa fides, non operatio».

ce sacrement. L'eau du baptême n'est pas l'élément dont la vertu efficace laverait la tare originelle. La grâce prévenante de Dieu s'y offre à l'enfant. Mais l'élément corrélatif, la foi, qui, selon Luther, appréhende les bienfaits de la grâce divine, où faut-il la chercher? Existe-t-elle chez le petit enfant? Pour répondre à cette question, les réformateurs eurent recours à une fiction selon laquelle la prière et la foi des parrains et de l'Eglise implanteraient dans l'âme du nouveau-né un germe de foi. Cette idée de la grâce prévenante et de la solidarité chrétienne agissant sur la foi future de l'enfant, quelque fructueuse qu'elle eût pu être, s'effaça pourtant rapidement. Se débattant contre les anabaptistes, Luther crut, plus tard, devoir affirmer la foi actuelle du nourrisson. Le manque évident de psychologie que trahit cette théorie, ne pouvait que compromettre le principe de la foi. Il n'y avait plus qu'un petit pas à faire pour aboutir à une conception magique du rite. [1]) En effet, comme Luther lui-même, la croyance populaire ne retint bientôt plus que le fait de l'efficacité du baptême lui-même. Et cette conviction favorisa toutes les superstitions qui se rattachent au Mystère.

En règle générale, on peut dire que les *liturgies protestantes* développent l'idée communielle du baptême dans son acception sincèrement évangélique. Mais cette idée d'une communion entre le Père céleste et l'enfant de Dieu est souvent exprimée dans le langage des anciens Mystères. L'enfant y est, p. ex., désigné comme un « membre vivant du corps spirituel de Christ », ou bien comme un « sarment demeurant attaché au cep » [2]). Ou bien il est rendu grâces à Dieu « de ce qui tu aies incorporé cet enfant à ton fils, notre Seigneur » [3]). La relation entre le baptême et la *mort* et la *résurrection du Christ* est maintenue par Luther [4]): «Le baptême a, pour lui, une double signification: lorsque le ministre immerge l'enfant dans l'eau, cela symbolise la mort; lorsqu'il l'en fait ressortir, cela signifie la vie. » Luther cite le passage Rom. 6, 4 et exprime le désir que les enfants soient entièrement immergés dans l'eau: « j'estime qu'il serait beau de donner un symbole profond et parfait à une réalité

---

[1]) cf. *H. Strohl:* L'épanouissement de la pensée rel. de Luther. 1924. p. 363.

[2]) *Strassb. Kirchenordnung,* 1598, p. 157 s.: « wahrhaftes Gotteskind u. unseres Herrn Jesu Christi Gliedmass, dem die Engel dienen. » — Cf. *Hanauer Kirchen- u. Schulordnung,* 1659: « ein lebendiges Glied Christi u. fruchtbare Rebe, die am Rebstock gesund bleibt. »

[3]) *Strassb. K.-O.,* 1598, p. 151 s.

[4]) Dans le traité: De captiv. babyl., Ed. d. E., op. lat, 5, 61 ss.

profonde et parfaite »[1]). — Dans la « forme d'administrer le baptesme »[2]), Calvin reprend ce thème mystique en lui donnant une interprétation éthique: « nous sommes comme ensevelis à péché, afin que noz concupiscences charnelles soyent mortifiées. Pareillement, par la vertu de sa résurrection, nous ressuscitons en nouvelle vie. » Dans une prière strasbourgeoise de 1537[3]) il est dit: « fais participer cet enfant à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ ». — Une expression mystérique se rapportant à *la vie éternelle* se trouve dans le « Grand catéchisme » de Luther. Il y est dit que le baptême nous est offert comme « une médecine qui dévore la mort et conserve en vie tous les hommes»: Φάρμακον ἀθανασίας! — L'acte de mettre une robe blanche au baptisé est également mis en rapport par Luther avec la vie éternelle: « Reçois l'habit blanc, saint et immaculé, que tu dois rapporter sans tache par devant le tribunal du Christ, afin que tu aies la vie éternelle »[4]). Dans le Taufbüchlein de Strasbourg (1524) nous retrouvons la même formule[5]). Celle de Zwingle est à peu près identique. Les liturgies font dériver tantôt ce rite du revêtement de la parabole des noces (Matth. 22, 11-12)[6]), tantôt elles le prennent dans le sens plus mystique de Gal. 3, 27[7]).

Dans les *liturgies modernes,* toutes ces métaphores mystériques réapparaissent sans qu'on se rende compte de leur portée primitive. On cite aisément Gal. 3, 27 ; 2 Cor. 5, 17 ; Jean 3, 5, sans en approfondir le sens. On emploie, par scrupule d'exactitude historique et pour éviter l'équivoque d'un sacramentarisme sacerdotal, la formule « in nomen » (« auf den Namen »)[8]), quoique son sens mystique demeure incompréhensible à la moyenne des chrétiens. — Enfin l'*exorcisme* qui est une réminiscence de tendance magique, mais qui

---

[1]) Dans l'Eglise luthérienne l'immersion fut pratiquée jusqu'au 18e s. (Drews), ou même, jusqu'au 19e s. (Achelis).

[2]) *Calvin:* op. XXXIV, p. 185.

[3]) *Hubert:* Die Strassburger liturgischen Ordnungen, 1900, p. 47 ss.

[4]) Ed. d. E., 22, 157 ss. Il est tantôt question d'un « Westerhemd » (étym.: vestis; gothique: vasti), tantôt (Taufbüchlein de 1523) d'une «Hauben».

[5]) Dans la liturgie diocésaine de 1513 qui servit de modèle au formulaire de Strasbourg, il est question d'une « cappa ».

[6]) Celle de Waldeck de 1556; celle de Mansfeld de 1580.

[7]) Liturgie de Leutkirch de 1764. Cf. *Graff:* Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in den ev. Kirchen Deutschlands, 1921, p. 305.

[8]) *Zwingle* (op. Schuler u. Schulthess, II, 1, 253, 348 ; III, 238) fut un des premiers à s'élever contre la traduction erronée: « in nomine » qui remonte à St. Cyprien (ep. 73, 5) et qui, de l'Eglise catholique, a passé dans les Eglises luthérienne et calviniste.

est encore pratiqué dans de nombreuses Eglises protestantes, confère au baptême le caractère d'un opus operatum tout à fait contraire à l'Evangile [1]).

En définitive, l'usage du baptême protestant donne lieu à de sérieuses critiques. Par *l'admission des enfants,* la signification objective de la cérémonie a été altérée, sans que la forme en ait changé. Les symboles ne sont plus lucides. L'eau de laquelle l'enfant est aspergé, n'est plus le symbole de l'ensevelissement et de la résurrection pour une vie nouvelle [2]). Gœthe refusa à Schiller de servir de parrain à l'un de ses enfants, parce que les cérémonies obscures le rendaient maussade [3]). Il reprocha aussi à Herder qu'il avait un jour vu baptiser, de n'avoir même pas fait allusion, dans son allocution, à l'ancienne coutume de l'immersion [4]). — D'autre part, le baptême protestant, même lorsqu'il ne subit plus le charme de la magie sacramentaire, a vu son caractère religieux quelque peu amoindri par un *dogmatisme* qui ne lui est pas conforme. La croyance augustinienne faisant participer le « pauvre petit enfant », comme il est dit dans certaines liturgies, à la corruption de tous les fils d'Adam, donne à cet acte un aspect lugubre. C'est surtout Calvin qui, dans la « forme d'administrer le baptême », lui imprima ce caractère sinistre [5]). — Enfin, le *rationalisme,* en faisant du baptême une touchante fête de famille, l'a mollifié par une sentimentalité qui ne convient pas à un acte de haute spiritualité. La cérémonie, célébrée souvent en dehors de l'assemblée cultuelle, a cessé d'être un acte d'initiation et n'est plus entourée d'aucun mystère. — Seule la *confirmation* qui, dans les Eglises protestantes, est le complément du baptême, a conservé un vague souvenir du caractère primitif de ce dernier. Mais, là aussi, une préoccupation doctrinaire ou didactique a effacé la belle gradation qui, dans les catéchèses de Cyrille de Jérusalem, p. ex., marque d'une façon si impressionnante les étapes de la préparation au baptême: procatéchèse, catéchèses, traditio symboli, redditio symboli,

---

[1]) *Alf. Krauss:* Lehrb. d. prakt. Theol., 1890, I, p. 172: « Le seul exorcisme vraiment chrétien est une éducation chrétienne bénie par le Saint-Esprit. »

[2]) On a même imaginé de nouvelles analogies : dans la *Conf. helv. posterior,* l'eau du baptême est désignée comme un symbole de rafraîchissement: « aqua deficientia et aestuantia recreat et refrigerat corpora » (c. 20).

[3]) *Kaehler:* Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, p. 2.

[4]) *Smend:* Der ev. Gottesd., 1904, p. 58.

[5]) Le ministre doit déclarer « noz enfans estre malades..... sans qu'ils puissent.. estre guaris.. sinon qu'ilz soyent secouruz par la salutaire médecine de l'Esprit de Dieu et illuminez ». Op. Cal. XXXIV, p. 185 s.

baptême, eucharistie, et conduit les prosélytes, pas à pas, vers le Mystère.

Il nous est difficile de nous transporter dans le monde du Mystère auquel S. Paul emprunte sa terminologie. Le ruisseau de ces intuitions a passé par tant de couches liturgiques et a été détourné dans tant de canaux qu'il ne lui reste plus guère de puissance jaillissante. Le baptême n'est plus un Mystère. Il a pourtant gardé l'inspiration fondamentale du Mystère : *l'idée communielle*. C'est elle qu'il s'agit de dégager, si le baptême ne doit pas dégénérer en un acte dénué de sincérité. C'est elle qu'il s'agit de traduire et de reproduire à l'aide des moyens et du langage qu'offre l'Evangile.

b) *Le Mystère de l'eucharistie.*

I. Dans la primitive Église et chez S. Paul.

Il est très probable que la cène, dans la *communauté première*, fut non un repas, ayant pour but la commémoration de la mort de Jésus, mais une communion des fidèles entre eux dans la présence invisible du Christ et dans l'attente d'une assemblée glorieuse et définitive des élus et de leur Seigneur (Luc. 22, 17-18). Le caractère fondamental de ce banquet fraternel était l'allégresse (Actes 2, 46) [1]), et non la tristesse [2]). On rendait grâces à Dieu (εὐχαριστεῖν) pour la révélation, la vie et l'immortalité qu'il avait accordées à ses enfants, et le repas cultuel lui-même prit le nom d'eucharistie [3]). Sans que ce repas fût considéré comme une répétition du dernier repas de Jésus, ce souvenir s'y mêla et sanctifia l'assemblée des chrétiens, de même que, dans certaines confréries antiques, on se réunissait pour célébrer la mémoire de personnes défuntes [4]). Ce souvenir eut pour conséquence la répétition consciente et la figuration de la cène historique, peut-être déjà dans les milieux judéo-chrétiens, mais assurément dans le monde hellénistique. MM. Spitta [5]), Heitmüller [6]), Loisy, Goguel se rencontrent dans cette appréciation du caractère de la cène, dans la primitive Eglise. Les travaux de M. *G. P:son Wetter* [7]) jettent une lumière

---

[1]) ἐν ἀγαλλιάσει.

[2]) Cf. *M. Goguel:* L'eucharistie des origines à Justin Martyr, 1910, p. 287.

[3]) Cf. Didachè 9, 3 ; 10 2 ; 9, 1.

[4]) P. ex. celle d'Epicure. Cf. *Diogenes Laërtius,* X, 18.

[5]) *Spitta:* Zur Geschichte u. Litteratur des Urchrist. 1893.

[6]) *Heitmüller:* Taufe u. Abendm. bei Paulus 1903.

[7]) *G. P. Wetter:* Altchristliche Liturgien. — Das christliche Mysterium, 1921.

nouvelle sur le caractère primitif de la cène et sur les phases de son évolution. M. Wetter, fondant son argumentation sur ce que nous avons appelé la loi de l'hérédité liturgique, prend, là encore, son point de départ dans des documents liturgiques qui, pris dans leur ensemble, appartiennent à une époque relativement récente, mais dont certains éléments, débris soigneusement conservés, permettent de conclure à un état de choses plus ancien. Dans la liturgie de S. Jacques, p. ex., certaines prières prouvent que, primitivement, le rite de la cène ne se rapportait « ni à la présence du Christ dans les espèces, ni au sacrifice eucharistique, mais à la présence actuelle du Christ au milieu des saints et à la réalisation conçue, elle aussi, comme actuelle, de son triomphe sur les puissances de la mort ». L'association des fidèles à ce drame aurait été l'idée directrice du culte chrétien. Les paroles de l'institution de la cène n'y étaient probablement pas rappelées. M. Wetter démontre qu'elles sont maladroitement insérées dans la Liturgie ultérieure et il est de fait qu'à Corinthe on ne s'en servait pas au cours du repas sacré. La Didachè et le 4e Evangile ne les contiennent pas et même S. Justin Martyr était témoin d'une eucharistie au cours de laquelle ces paroles n'étaient probablement pas répétées [1]). Partant d'un point de vue différent, M. *Fendt* [2]) se rencontre dans ses conclusions avec M. Wetter: ce n'étaient pas, dit-il, des âmes en quête de Dieu, mais des possédés de Dieu et des possesseurs de Dieu qui s'assemblaient pour rompre le pain [3]). Tout nous porte donc à croire que la célébration de la cène, dans la primitive Eglise, revêtait un caractère communiel, symbolisant l'union des fidèles entre eux et leur union avec le Christ. Mais il n'existait pour eux aucun rapport entre «la fraction du pain » et la mort du Christ. Enfin, la répétition du banquet sacré ne reposait pas sur un ordre du Maître.

S. Paul accentua le rite communiel dans le sens du Mystère. Pour lui, le « repas du Seigneur » n'était pas seulement un repas de communion avec le Christ; il y ajouta (1. Cor. 11, 26) l'idée d'une commémoration de la *Mort* du Christ dont le caractère sacrificiel est entrevu par lui, comme nous l'avons déjà fait remarquer. La théologie

---

[1]) *M. Wetter* o. c. p. 61 démontre que les *paroles de l'institution* ne se trouvaient pas dans la liturgie arménienne, ni dans la liturgie nestorienne des apôtres Addai et Mari. (cf. *Brightman:* Liturgies eastern and western I. 1906 p. 285.)

[2]) *Fendt:* Gnostische Mysterien, 1922.

[3]) Nous recueillons encore l'écho de cette «Besitzerfreude» dans un formulaire gnostique publié par *Schmidt:* Kopt.-gnost. Schriften, I, p. 357: « Il leur donne la glorification, la joie, l'allégresse, le ravissement... » Cf. L. *Fendt :* Der lutherische Gottesd., 1923, p. 8.

la croix, particularité du message paulinien, s'étendit à l'interpré-
ion de la cène. L'exemple des Mystères païens ne fut pas étranger
ette nouvelle orientation: Les initiés entraient en communion avec
divinité morte et ressuscitante, de même que, dans les Mystères
ens, les mystes voyaient se reproduire en eux-mêmes le mythe ins-
ateur. Là encore, l'étude de M. Wetter est suggestive: Derrière
grande prière eucharistique ou anaphora qui s'adapte à un culte
haristique, dont le *Sacrifice* du Christ et la consécration des
èces sont le fait central, le savant suédois aperçoit un autre type
naphora qui suppose une célébration de la mort et de la résurec-
n du Christ, conçu de la manière des *Mystères* païens. En tout
, le drame mythologique ou historique se change en un drame
uel, en une répétition de l'œuvre rédemptrice au sein de la com-
nauté.

L'analogie avec les Mystères va plus loin: Une conception
tique que nous avons signalée en parlant, p. ex., du banquet
thriaque, reposait sur la croyance qu'en absorbant une *nourriture*
un breuvage imprégnés du mana divin, l'homme s'appropriait la
ce, la vie, l'immortalité du dieu[1]). Dans le repas paulinien, nous
nstatons donc une *première assimilation* mystique: le pain rompu
dentifie au corps du Christ, victime divine sacrifiée sur la croix,
le vin de la coupe au sang répandu pour le salut de l'humanité, de
ême que, dans le Mystère dionysiaque, le dieu s'assimile d'abord à
victime dévorée par les ménades. S. Paul lui-même constate cette
alogie en parlant de la « coupe et de la table de démons » (1. Cor.
21)[2]). Les éléments du repas qui sont mystiquement le corps et le

[1]) Les repas cultuels étaient répandues dans les nombreuses confréries
tendance non mystérique (associations de pompes funèbres ou de piété
nmémorative, œuvres charitables ou collèges de petites gens). Le terme
σοι désigne pourtant aussi bien ces associations bourgeoises et leurs
nquets cultuels que le chœur des bacchantes et leurs orgies.

[2]) Dans un papyrus (the Oxyrhynchus Papyrus, I, 110) on mentionne
« table du Seigneur Sérapis ». — On peut admettre même dans le
laïsme une communion physique et spirituelle avec Yahvé de ceux qui sont
commensaux, quoique cette alliance n'ait pas un caractère sacramentel
ns ce sens que les communiants mangeraient le dieu. Cf. *H. Gressmann:*
κοινωνία τῶν δαιμονίων (Zeitschr. f. nt. Wiss., 20 (1921), p. 224-230).
lon certains énoncés d'auteurs chrétiens, cette communion était imaginée
nme très concrète. Nous ne mentionnerons que cette phrase des *homélies*
mentines (IX, 9, citée par Heitmüller, o. c.): « car les démons reçoivent
r puissance par la nourriture qu'on leur consacre. Par vos mains, ils sont
roduits dans vos corps. Ils s'y cachent longtemps et s'agrègent à votre
e. » (Cf. Hom. clem. VII, 3; VIII, 19, 23.) — *Mischkowski:* Die heiligen
sche im Götterkultus der Griechen u. Römer, 1917, démontre que non

sang du Christ, sont remplis de vertus divines au point de tuer ou rendre malades ceux qui n'auraient pas les dispositions requises po le repas sacré (1. Cor. 10, 22; 1. Cor. 11, 29). Ils ne sont donc p seulement la figure du corps et du sang, mais l'expression sensib du Christ supplicié sur la croix et maintenant ressuscité.

Alors — et c'est la *seconde assimilation* qu'il faut envisager le pain béni et le breuvage sacré communiquent à celui qui les co somme les énergies transcendantes dont ils sont mystiqueme chargés. A l'œuvre efficace de vie éternelle qu'est la mort du Chri s'ajoute la communion mystique du fidèle avec le Christ. Comm Osiris, Mithra, Dionysos, le Christ est à la fois victime et préside divin [1]) d'un banquet sacré, une divinité cultuelle.

Toute cette conception se rapporte à la phénoménologie culte, la communion divine s'opérant par l'intermédiaire d'objets ex tatifs, mais nous ne pouvons la passer sous silence, puisqu'elle no explique la pensée paulinienne au sujet de la communion divine el même. D'une part, *il n'y est pas question d'une communion matérie* en ce sens que la chair vivante du Christ se substituerait au pa pour être mangé et le sang à la coupe pour être bu. Dans le texte d paroles de l'institution, échos d'une scène historique, le corps et sang sont désignés comme les espèces eucharistiques; à côté de nourriture matérielle apparaît une nourriture céleste. C'est dans pain et la coupe que se manifestent ses vertus. Ceci ne répond p au réalisme magique de la mystique hellénistique primitive. Le réalis de plus en plus épaissi des paroles de l'institution, l'idée de manger chair et de boire le sang devait même, plus tard, froisser les tendan spiritualistes, propres à la mentalité hermétique et au gnosticis docétiste [2]). Mais le pneuma étant, pour S. Paul, la réalité par exc lence, c'est bien au Christ-esprit que participent les fidèles. L'apôtre pas entendu matérialiser la présence du Christ.

D'autre part, il n'a pas non plus voulu volatiliser le fait essenti *Il n'est pas question d'une simple solidarité morale,* d'une relati

---

seulement dans l'antiquité, mais même dans le culte de l'Eglise russe, τράπεζα (θυωρός) apparaît comme siège de la divinité, 10, n. 2, dont le dia baise les coins, 11 n. 2. — Dans la liturgie arménienne (*Brightmann* o. I, p. 431) on lit ces paroles: « Ye who with faith stand before the *h royal table,* sees the king Christ sitting and surrounded with the heave hosts. »

[1]) « Kultgottheit » (*Scheel*: Rel. in Gesch. u. Gegenw., I, 58); « K heros » (*Bousset*: Kyrios Chr., 1913, passim).

[2]) *Cyrille de Jérusalem* appuie d'une façon intentionnelle que l'euc ristie est une « πνευματικὴ θυσία » et une « ἀναίμακτος λατρεία » 5. cat. myst. — Cf. S. Ignace, ad Smyrn. 7.

amour entre le Seigneur et les siens. Le rite, d'après 1. Cor. 11, ait, sans doute, une action symbolique, une annonce et une ɐprésentation de la mort de Jésus; le pain et le vin représentaient le ɔrps du Christ rompu dans la mort et les valeurs religieuses acquises ar cette mort. Ce sont des symboles, mais pas uniquement des sym-ɔles: Selon 1. Cor. 10, les espèces sont une nourriture supra-natu-ırelle qui a pour effet la communion avec le Christ céleste. Il agit d'une communion d'esprit qui revêt un caractère concret, d'une énétration de l'être humain par l'être divin par laquelle les corps ême des chrétiens deviennent membres du Christ (1. Cor. 6, 15-17).

Le point de vue de S. Paul est celui d'un *réalisme mystique* qui ıppose une transmission de valeurs religieuses par le moyen de ɪtes extérieurs et d'objets matériels. L'eucharistie paulinienne affecte n caractère essentiellement sacramentel par l'importance qui revient ı rite comme véhicule de l'Esprit. Il ne faut pas tenter d'expliquer, ɔmment S. Paul peut parler du corps et du sang du Christ ressuscité. l ne faut pas ratiociner sur la manière dont le Christ céleste est en ême temps senti comme présent sur la terre. Il ne faut pas vouloir éterminer la nature exacte des rapports qui existent entre le corps t le sang du Christ céleste et les espèces eucharistiques. Il ne faut as se préoccuper de l'antinomie provenant du fait que la communion u corps et au sang du Christ, d'une part, n'est pas spirituelle et agit ême sur la nature physique des chrétiens et, d'autre part, qu'elle st spirituelle. Il faut accepter telle quelle l'ambiguïté qui caractérise ı conception physico-pneumatique de l'apôtre et l'inconciliabilité de elle-ci avec sa théorie de la foi. S. Paul n'a pas observé la ligne de émarcation qui sépare la zone naturelle et sensible de la zone spirituelle t morale. L'homme antique n'a pas les mêmes préoccupations psycho-ɔgiques que nous. Ils n'arrive pas à distinguer entre la vie de la hair et la vie de l'esprit. Il demande, au contraire, à établir une har-ıonie artistique entre ce qui est sensible et ce qui est spirituel, afin e donner ainsi une expression adéquate à toute sa pensée.

Mais ce qu'il faut franchement reconnaître, c'est que S. Paul, ar cet alliage de vues spirituelles et d'une objectivité physique, a réparé le terrain sur lequel se développera le *Sacrement*. L'eucha-istie, pour S. Paul, est un symbole agissant, c.-à-d., un sacrement ui fait du Christ et du croyant un seul esprit (1. Cor. 6, 17). Mais, our S. Paul, la conception sacramentelle reste encore à la périphérie. a célébration salutaire suppose la foi et, en dernier ressort, l'apôtre econnaît en Dieu l'auteur de l'efficacité de la cène. Quoique hanté, ui aussi, par l'obsession d'acquérir les forces de la divinité par es moyens extérieurs, il ne permet pas que sa conception spiritua-

liste, conforme à l'Evangile, soit pour cela abaissée. Ce qui domi
la conception paulinienne de l'eucharistie et le rite même tel qu'il no
apparaît dans la relation mystique (1. Cor. 10), ainsi que dans
relation théologique (1. Cor. 11), c'est la même idée qui inspire tou
la piété et toute la pensée de l'apôtre, celle de la communion myst
rique: Christ en nous, nous en Christ.

Avant de suivre l'évolution ultérieure de l'eucharistie, synth
tisons les *idées de S. Paul sur le Mystère.* Pour lui, le Mystè
chrétien se rattache au fait de la mort et de la résurrection du Chris
Ce fait occupe la place du mythe mystérique. Des rites cultuels, d
caractère initiatique, le baptême et l'eucharistie, communiquent a
fidèle le salut que lui a acquis le dieu mort et ressuscité. Ces rit
conduisent le chrétien à la communion divine. Le baptême inaugu
la vie nouvelle du Christ dans l'âme du chrétien et celle du chrétie
dans l'Esprit du Christ. Le δεῖπνον κυριακόν est appelé à renouvel
sans cesse cette expérience, à l'alimenter, à l'augmenter. La commu
nion divine s'effectue par l'intermédiaire d'objets excitatifs qu
imprégnés de puissance divine, en communiquent la vertu au fidèl
Des instincts magico-mystiques s'associent à une conception sp
ritualiste remontant à l'Evangile. S. Paul professe à la fois u
réalisme sacramentel et un symbolisme mystique, sans se préo
cuper des antinomies qui en résultent. Son génie religieux e
concilie les tendances contradictoires. — Trois considérations secon
daires, n'appartenant pas originairement au complexe mystérique,
sont pourtant insérées et subordonnées à la pensée directrice. Elles s
rapportent à l'eucharistie. Ce sont: la conception sacrificielle de
mort du Christ, la commémoration du dernier repas du Seigneu
(1 Cor. 11, 23 ss.)[1]) et la communion des fidèles entre eux en u
corps mystique du Christ (1. Cor. 10, 17).

Si, chez l'apôtre Paul, l'équilibre entre le symbolisme mystic
évangélique et le réalisme magico-sacramentel est encore mainten
l'évolution liturgique du Mystère chrétien donnera la prépondéran
au second élément.

Mais revenons à l'eucharistie. Le spiritualisme du *4e Evangi*
se combine également avec un mysticisme réaliste. En expliquant

[1]) *M. Heitmüller:* Taufe u. Abendmahl bei Paulus, 1903, suppose qu
le récit du dernier repas de Jésus, comme du prototype du rite accompli dan
le Mystère, aurait été d'abord une simple notice liturgique, un aide-mémoi
pour la pratique cultuelle qui, peu à peu, aurait été compris dans la cér
monie elle-même.

mission du Sauveur comme une incarnation du Verbe éternel, cet Evangile confère au Mystère chrétien une physionomie originale. Lui aussi attribue au Christ le caractère d'un dieu selon la formule mystérique; mais cette métaphysique étant, d'autre part, rattachée aux traits humains du Maître et à l'idéal moral qu'il proclame, elle montre plus de consistance que les fantasmagories du Mystère païen. Le Christ apparaît comme le mystagogue sacerdotal [1]) qui meurt en face des siens, après avoir interprété sa mort comme le vrai Mystère, de même que, chez S. Ignace d'A., l'épiscope dans lequel s'incarne le Christ, exerce ses fonctions sous les yeux de la communauté. Le récit de la multiplication des pains sert de mythe d'initiation eucharistique. Notons encore cette autre allusion mystérique: le fait de manger la chair et de boire le sang du Christ, confère au croyant la vie éternelle (Jean 6, 54) [2]). Si pourtant, en guise de conclusion de cette péricope, il est dit (Jean 6, 63), que la chair ne sert de rien, mais que l'esprit vivifie, ce n'est pas pour mitiger, en fin de compte, le point de vue réaliste de la partie qui précède, mais — ambiguïté naïvement acceptée — pour affirmer que c'est l'Esprit mystiquement présent dans les espèces eucharistiques qui transmet leur vertu à ceux qui les consomment: chair et sang, aliments suprasensibles, sont les organes de la vie éternelle. La conception joannique est donc une reproduction légèrement accentuée [3]) de celle de S. Paul. Ces deux auteurs ne *varient* que sur un point: Pour le 4e Evangile, c'est la carrière tout entière du Christ qui apparaît comme l'épiphanie salvatrice, conception retenue dans la messe des Eglises d'Orient. Le rapport de l'eucharistie avec la mort du Seigneur n'est pas supprimé. Il perce, p. ex., dans la prière sacerdotale qui, selon M. Loisy, est une prière eucharistique glorifiant la consécration que, par sa mort, le Christ a faite de lui-même à son Père (Jean 17, 19). Mais cette relation est reléguée à l'arrière-plan. Ce n'est pas la rédemption, mais la régénération qui est le thème primordial du 4e Evangile.

II. Le Mystère de l'eucharistie dans l'ancienne Église.

Le subjectivisme spirituel qui s'affirme encore puissamment chez S. Paul et dans le 4e Evangile, s'efface bientôt devant un réalisme sacramentel de plus en plus accentué. L'évolution rituelle du Mystère chrétien se déroule conjointement avec le processus dogmatique et avec la transformation de l'institution sacerdotale. Le type

---

[1]) Cf. *G. P. Wetter:* Altchr. Lit., I, p. 145.
[2]) Cf. Didachè 10, 2; 3.
[3]) Paul: σῶμα; Jean: σάρξ.

cultuel du Mystère prédomine. La mort propitiatrice du Christ correspond au δρώμενον des cultes hellénistiques. Le spectacle sacré est à la fois annoncé (selon 1. Cor. 11, 26) par des paroles commémoratives et reproduit en une action rituelle. Le Mystère chrétien a pour centre un « rite mimétique »[1]).

S. Ignace d'Antioche est un témoin classique de l'orientation que prit la piété chrétienne vers un culte dominé par l'idée de Jésus-Christ Kyrios et Theos[2]). Pour lui, la communauté chrétienne est avant tout une association cultuelle. Christ en est le héros divin. Il est la pierre angulaire d'un culte sacramentel. Nous trouvons des indices de cette orientation dans le fameux passage qui désigne le pain eucharistique comme un φάρμακον ἀθανασίας conférant l'ἀφθαρσία[3]). La chair du Christ, de même que dans le 4e Evangile, apparaît comme la nourriture eucharistique[4]); consacrée par l'évêque, elle exerce une vertu physico-hyperphysique sur le corps et l'âme du croyant. Le clergé dispose des forces magiques des rites devenus sacrements. L'instinct magique a transformé le symbole primitif et effacé l'idée paulinienne d'une cène célébrée en mémoire du Seigneur. — *S. Justin Martyr*[5]) ne voile plus ce réalisme. L'eucharistie est pour lui une conséquence de l'incarnation[6]). Les espèces de la cène s'unissent « mystérieusement à la chair et au sang du Christ par la prière inspirée du Logos[7]); elles nourrissent notre chair et notre sang. S. Justin n'enseigne pourtant pas encore la transformation des espèces. Enfin, il faut reconnaître qu'il attribue encore au culte une fin éthique[8]). — Dans

---

[1]) Cf. *Heiler,* Das Gebet, 1921[4], p. 470.

[2]) *S. Ignace d'A.* ad Philad. 4, 1. Cf. *Bousset:* Kyrios Christos, o. c., 1913, p. 342, 344.

[3]) *S. Ignace d'A.* ad Ephes. 20, 2. *M. Reitzenstein* a trouvé les mêmes expressions dans des textes égyptiens, mandéens, manichéens. La Didachè aussi promet l'ἀθανασία, mais cette incorruptibilité est encore rattachée à la γνῶσις et à la πίστις (Didachè X, 1, 2).

[4]) *S. Ignace d'A.* ad Smyrn. 7. «τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I, X, παθοῦσαν... ἣν... ὁ πατὴρ ἤγειρεν».

[5]) S. Justin I. Apol. 66.

[6]) Ibid: διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς.

[7]) «δι' εὐχῆς λόγου». Ou bien songe-t-il aux paroles de l'institution? Le réalisme des premiers Pères ne s'inspire pas uniquement du sacramentarisme des Mystères païens. Il dérive aussi d'une interprétation grossière des paroles de l'institution, selon laquelle le terme « corps » n'est pas simplement une formule liturgique désignant le pain sacré, mais l'annonce d'un aliment céleste d'une réalité pneumatique dont il ne faut pas profaner le moindre atome (cf. *Tertullien:* De corona 3; *Origène:* in Exod. XIII, 3; — voir *Scheel:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., I, p. 56 s.).

[8]) *S. Justin:* I. Apol. 65: «τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθοὶ πολιευταί».

a lutte contre les gnostiques, *S. Irénée* a, plus encore que ses devanciers, affirmé la sacramentalité des espèces eucharistiques. La matière t le pneuma ne sont ni juxtaposés ni surtout opposés l'une à l'autre, omme l'admettent les gnostiques, mais coopèrent; la matière est onc un élément indispensable du sacrement [1]). — *Clément d'Alexanrie* fait mieux ressortir la signification spirituelle de l'eucharistie, nais il n'ignore pas la réalité des espèces, qui sont les organes de uissances spirituelles supérieures; et « exhalent un parfum pneumaique » [2]). Le spiritualisme d'*Origène* ne consent pas non plus à s'accommoder purement et simplement de la conception réaliste, selon aquelle l'eucharistie est une médecine d'incorruptibilité. Il lui semble nconcevable que le Christ céleste soit revêtu encore de sang et de hair. Pour lui, le sang et la chair sont des métaphores se rapportant u Verbe qui nourrit les âmes. Les effets magiques de la nourriture ucharistique se traduisent par les effets spirituels de la Parole de Dieu. Origène abandonne l'idée d'une déification mystérique de 'homme. Il réserve pourtant aux « enfants en Christ », incapables 'acquérir la gnose, une notion sacramentelle de l'eucharistie. Dans a doctrine d'Origène, la valeur du sacrement est augmentée par la aleur de la Parole; en d'autres termes: la communion cultuelle de a Prière se superpose à celle du Mystère. Ce dualisme inconscient st analogue à celui des Mystères hellénistiques, où, avec le temps, e sacramentarisme grossier de la piété populaire s'était uni à la conception plus idéaliste que nous retrouvons dans la littérature hermétique.

La *liturgie Clémentine* [3]) nous offre la description d'un culte dont eucharistie est le point culminant. Il est significatif qu'à l'anamnèse, à a représentation commémorative de la rédemption, s'ajoute l'*épiclèse*, appel adressé au S. Esprit, afin « qu'il fasse apparaître ce pain comme e corps du Christ » [4]). Remplis de l'Esprit saint, les fidèles, dignes du Christ, participeront à la vie éternelle. Mais ils recueilleront aussi de et acte sacré l'affermissement de leur piété et la rémission de leurs échés. On voit que, là aussi, des considérations religieuses et morales e combinent encore avec des tendances magico-mystériques. L'épiès, elle-même, est encore un facteur spiritualiste. C'est Dieu, et non e prêtre, qui est supposé exercer une vertu dynamique sur les élé-

[1]) *Irénée* 4, 18, 5.

[2]) *Clément d'Alex.*: Quis dives salvetur, 23, 4.

[3]) *Constitutions apostoliques,* VIII, 5-15, datant, dans sa forme ctuelle, du 4e ou du 5e siècle, mais dont certaines parties sont plus nciennes.

[4]) « ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ ».

ments de la cène. La communion divine, opérée par le S. Esprit, n repose pas encore sur la transformation réelle des espèces. L'actio de l'Esprit s'exerce, comme l'indique le terme ἀποφαίνειν su l'esprit des fidèles et non, comme dans les liturgies ultérieures, d'un façon directe sur les espèces de la cène [1]). L'évolution sacramentai n'est pas encore parachevée.

En résumé, voici comment on peut déterminer *l'aspect my térique de l'eucharistie dans l'ancienne Eglise:* C'est le Seigneur, lu même, qui manifeste sa présence dans le pain et le vin et qui l imprègne de ses puissances (δόξα, δύναμις, maiestas). Il n'est p encore question d'une transformation des espèces dans le corps le sang du Jésus historique. Mais, de même que le Logos a pris form de vie par la Vierge Marie, ainsi il descend du ciel pour se concr tiser non dans un corps humain, mais dans la substance terrestre d pain et du vin eucharistiques. Quoique spirituelle, la présence d Logos est réelle et effective. Cette réalité de la présence divine est fait essentiel tel qu'il est propre à la conception mystérique de cène dans l'Eglise ancienne [2]).

III. Le Mystère eucharistique dans l'Eglise grecque.

M. Harnack place en tête de son chapitre sur les Mystères l'Eglise grecque d'Orient [3]) le conte du pauvre homme plongé da une misère sordide, auquel Dieu permit de souhaiter ce qu'il voudra Il souhaita des choses de plus en plus précieuses et Dieu les l accorda. Mais à la fin, ayant demandé à devenir comme Dieu lu même, il retomba dans sa misère première. C'est là, dit M. Harnac l'histoire de la religion et tout particulièrement de celle des Gre Ils demandèrent à la religion biens terrestres, suprématie politiq puissance esthétique, valeurs morales et intellectuelles. Leurs vœ furent exaucés. Devenus chrétiens, ils souhaitèrent posséder la gno parfaite et une morale plus que parfaite. Enfin, ils voulurent deve comme Dieu, et alors ils retombèrent, jusqu'au degré le plus bas l'ignorance, de l'encrassement, de la barbarie. — L'évolution du My tère eucharistique dans l'Eglise d'Orient reflète les *deux mouveme* de ce rythme: d'abord l'envolée mystique d'inspiration religieu puis la rechute dans le sacramentarisme magique.

1. *L'aspiration mystico-religieuse.* Devenir comme Dieu, θέωσις de l'homme, cela n'avait-il pas été l'ambition ardente d

---

[1]) *Höfling:* Lehre vom Opfer, 1851, p. 103.
[2]) Cf. *G. P. Wetter:* Altchristl. Liturgien I, p. 79.
[3]) *Ad. Harnack*: Dogmengeschichte II³, 1894, p. 410 s.

Mystères hellénistiques? N'était-ce pas l'aspiration que ceux-ci avaient transmise au Mystère chrétien? L'*idéal de la déification de l'homme* au moyen d'éléments chargés de puissances divines, de mana, imprima à l'eucharistie un caractère de Mystère. Ce n'est pourtant pas uniquement le geste et la formule magiques qui opérèrent cette déification. Elle apparaît comme l'œuvre du S. Esprit. *L'épiclèse* qui en est l'expression cultuelle, sauvegarde le caractère spiritualiste du Mystère. Ne suppose-t-elle pas la subordination de l'homme à l'égard de la volonté insondable de Dieu? Elle n'entend pas exercer sur celle-ci une contrainte magique. Elle conserve le caractère de la Prière et refoule à l'arrière-plan les mobiles inhérents au Sacrifice. Les paroles de l'épiclèse sont appelés: « ῥήματα τελετικά »[1]). Voici la teneur de l'épiclèse dans l'Eglise orientale: Le prêtre: « Nous t'offrons ce sacrifice raisonnable et non sanglant et t'invoquons ... afin que tu envoies ton Esprit saint sur nous et sur ces oblations ». Le diacre: « Bénis, o Seigneur, le pain sacré! » Le prêtre: « Et fais-en le corps précieux de ton Christ! » De même pour le calice. Puis le prêtre termine: « les transformant par ton S. Esprit ».

Cette épiclèse différencie d'une façon évidente le culte de l'Eglise d'Orient de celui de la messe catholique. « Dans celle-ci, remarque Duchesne[2]), le mouvement symbolique est de sens inverse à celui des formules grecques: ce n'est pas le S. Esprit qui descend vers l'oblation, c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu ». L'épiclèse *mozarabique* porte la marque orientale: « [Ascendant] preces humilitatis nostrae in conspectu tuae clementiae et descendat super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis, descendat etiam, domine, illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas »[3]). Dans le canon missae *romain,* ce sont les paroles de l'institution[4]), prononcées par

---

[1]) τέλειος, τελειότης sont des termes reçus dans les Mystères païens et chez les gnostiques; τέλος, le terme du chemin, c'est la vision de Dieu. Le Mystère lui-même est appelé τελετή (*Hippolyte:* Elenchos, p. 2, 17 W).

[2]) *Duchesne:* Les origines du culte chr., 1920, p. 193.

[3]) Ed. *Ferotin,* p. 265: La *liturgie gallicane,* de type oriental introduite vers le milieu du 4e siècle en Occident et abolie par Pépin le Bref, a également maintenu l'épiclèse.

[4]) Dans les *Const. apost.* VIII, elles précèdent déjà l'épiclèse. — Dans le papyrus de Dêr-Balyzeh, l'épiclèse les précédait encore. *O. Casel* (Das Gedächtnis des Herrn in d. altchr. Lit., 1922, p. 36) voile l'antinomie en prétendant que le canon tout entier pouvait être considéré comme formule de consécration au sens liturgique: « ob vor oder nach den Einsetzungsworten, ist an sich gleichgiltig, da alles zusammen einen Akt bildet. » Il ajoute pourtant que le récit de l'institution offrait le fait de la transsubstantiation et que l'épiclèse en donnait la motivation dogmatique. L'Occident, plus réaliste que l'Orient spéculatif, aurait, plus tard, abandonné l'épiclèse.

le prêtre qui opèrent la transsubstantiation [1]). L'idée du sacerdoce et du Sacrifice priment celle du Mystère. Dans la Liturgie romaine, la conception du sacerdoce lévitique et théocratique de l'Ancienne Alliance s'unit à l'esprit réaliste et impitoyablement logique de la mentalité romaine, tandis que le culte oriental est inspiré par le tempérament mystérique de l'hellénisme: la représentation symbolique du drame religieux est appelée à transporter l'esprit du croyant dans la sphère céleste. Tout à l'encontre de la Liturgie romaine, le culte oriental est essentiellement un Mystère, l'idée du Sacrifice y joue un rôle secondaire. Le sacerdoce y apparaît comme une confrérie d'initiés auxquels sont confiés les mystères divins et qui sont chargés de l'observance rituellement correcte de l'action sacrée. Celle-ci est tout imprégnée de l'esprit « numineux ». Il y est question, à différentes reprises, des « terribles mystères », de la « majesté inabordable de Dieu », de la « lumière inabordable ». Voici une prière de style mystérique prononcée au moment de la communion: « Je m'approche du roi immortel. Créateur, ne me brûle pas, moi qui participe à ta cène. Car tu es un feu qui consume les indignes... » [2]). Puis, après avoir donné le pain au diacre, le prêtre lui baise l'épaule droite et dit: « Christ est au milieu de nous ». Nous n'avons pas l'intention de donner une description du culte de l'Eglise grecque [3]), car ce sujet rentre dans la phénoménologie du culte, et nous n'avons qu'à en discerner les inspirations religieuses et particulièrement l'empreinte mystérique. Celle-ci, accentuée par une interprétation mystagogique de la « Liturgie divine » [4]) datant du 15e siècle, est comme le fond d'or mat duquel se détachent les rigides figures des icones. Toute la cérémonie, depuis l'acte préparatoire de la veille jusqu'à la fin de la missa fidelium, y apparaît comme une représentation dramatique de l'histoire du salut, depuis la création jusqu'à l'ascension du Christ. C'est ainsi que le Mystère de Mithra, p. ex., avait rattaché au drame cultuel des spéculations cosmogoniques et eschatologiques. Si le culte du catholicisme romain est un service (λατρεία) de Sacrifice se renouvelant journellement, que la communauté des fidèles y assiste ou non, l'action

---

[1]) La *messe milanaise* contient d'abord les paroles d'institution, puis l'épiclèse. — A côté de l'épiclèse du S. Esprit il y a, dans quelques documents anciens, comme dans la liturgie de Marc, une épiclèse du Logos (cf. *Wetter:* Altchr. Lit., I, 72).

[2]) *Maltzew:* Die Liturgien der orth. kath. Kirche des Morgenl., 1894, p. 106.

[3]) Cf. *Sokolow:* Description du culte de l'Eglise orth. cath. d'Orient, trad. en allemand p. Morosow.

[4]) « θεία καὶ ἱερὰ λειτουργία ».

sacrée selon le rite oriental, représentation allégorique et mystique de l'action divine dont Golgotha n'est que la péripétie la plus pathétique, l'action de l'Eglise, disons-nous, revêt le caractère d'un spectacle symbolique. Elle doit se dérouler sous les yeux d'une assemblée cultuelle. Mais, comme au théâtre, l'assemblée qui contemple le drame, demeure passive [1]). Dans ce culte, le peuple chrétien ne se trouve pas en face d'un message de salut, d'une révélation qui l'appelle, mais d'un phénomène lointain, incompréhensible et redoutable qu'il contemple avec un certain effarement et qu'il adore en frissonnant. Il en attend la béatitude céleste [2]). Quelque chose de l'angoisse cosmique du primitif subsiste dans l'âme du chrétien oriental. Enchaînée dans un monde, où les choses journalières sont étroitement mêlées aux secrets divins, elle ne parvient pas jusqu'à la religion d'une foi joyeuse [3]). Les moindres gestes ayant une importance cultuelle, une simple réforme liturgique a pu provoquer, en Russie, en 1654, le mouvement sectaire des Raskolniki: le fait que le patriarche Nikon avait fait le signe de la croix avec trois doigts, au lieu de deux, prit une telle importance que Pierre le Grand lui-même en fut inquiété. Cette objectivité impersonnelle enveloppe toutes les cérémonies de l'Eglise d'Orient d'un voile de mystère, elle crée une atmosphère d'adoration et conserve non seulement un aspect de grande solennité et d'antique beauté, mais aussi une inspiration religieuse incontestable [4]). Ce qu'Aristote, en un jeu de mots, disait des mystes de son temps, qu'ils n'entendent pas μάθειν, mais πάθειν [5]) répond, aujourd'hui encore, à l'état d'âme des fidèles du Mystère grec [6]).

Dans cet ordre d'idées, il faut signaler un phénomène qui remonte également au contact du christianisme avec les Mystères païens. En déterminant les traits cultuels des Mystères antiques, nous

---

[1]) Cf. *Kœstlin:* Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, p. 58 ss.

[2]) La coupe est appelée un breuvage de vie, « ποτήριον ζωῆς », ce qui est également une réminiscence mystérique, une promesse de vie éternelle, dans le sens de l'ἀφθαρσία qui n'engage pas la vie morale du chrétien.

[3]) Cf. *F. Haase:* Die religiöse Psyche des russischen Volkes, 1921, surtout le chapitre: Liturgie et âme populaire: « En ce qui concerne les sacrements, le Russe s'intéresse moins au dogme qu'à l'accomplissement liturgique. » « Les masses trouvent au culte une extase momentanée. »

[4]) Dans notre étude sur la Prière nous essaierons de démêler les réminiscences évangéliques contenues dans la liturgie orientale.

[5]) *Aristote:* Synesios Dion 10.

[6]) Cf. *O. Casel:* Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923, p. 19.

avons indiqué leur caractère ésotérique [1]). Nous verrons maintenant les actes initiatiques du Mystère chrétien enveloppés, eux aussi, d'un voile de mystère. *Ce caractère mystérieux* n'est pas particulier, il est vrai, à la « Liturgie divine » de l'Eglise orientale. La messe catholique n'est-elle pas aussi parfois désignée par le terme: le S. Mystère? Mais étant donné que le culte eucharistique de l'Eglise grecque est l'expression classique du Mystère chrétien, il nous sera permis de traiter dans ce chapitre, tout en élargissant le cadre, cette particularité du culte de Mystère, sa physionomie mystérieuse.

Il n'est pas douteux que le caractère familial de la cène primitive impliquait déjà une certaine intimité. Cependant les actes cultuels n'étaient pas tenus secrets, S. Justin n'éprouve aucun scrupule à décrire le baptême et l'eucharistie. A partir du 3e s., on constate ce que Jean Daillé († 1670), le premier, a appelé la *discipline de l'arcane*. Celle-ci s'opposait à la divulgation non de la doctrine ou des effets du baptême et de la cène, mais de l'ordre cultuel qui les entourait [2]). C'étaient les formules rituelles, le symbole de la foi, le N. Père que l'on tenait secrets. On ne cachait pas le fait qu'à la cène on consommait le corps et le sang du Christ, mais on faisait un mystère de ce que le pain et le vin servaient d'aliments dans ce repas sacré [3]). On parlait ouvertement de l'immortalité que conférait le Mystère, mais les détails de la cérémonie en étaient voilés [4]). Toute cette cachotterie avait été particulière aux Mystères païens [5]).

Le christianisme, lui aussi, adopta ce caractère mystérieux des religions de Mystère. Clément d'Alexandrie et Origène n'avaient-ils pas désigné non seulement les rites, mais même les vérités chrétiennes comme des mystères du Logos que seul l'initié pouvait comprendre et qu'il fallait préserver de toute profanation ? Le symbole était la gaine protectrice qui pouvait satisfaire les besoins de l'homme psychique, mais dont seul le vrai gnostique s'appropriant le contenu. Cette perle, il ne fallait pas la jeter aux pourceaux. La

---

[1]) P. 132-136 ss.

[2]) *Anrich:* Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christent., 1894, p. 165 ss.

[3]) Cf. *S. Augustin:* De trin. IV. 10, 21.

[4]) M. *Anrich* (o. c., p. 156) extrait des auteurs chrétiens toute une nomenclature de termes dérivés de la même racine « μύειν »: ὑδὼρ μυστικόν (Grégoire de Nysse), μυστικὴ λατρεία (Const. ap.), μεμυημένος (S. J. Chrysostome), μυσταγωγεῖν (Cyrille de Jér.), κρατὴρ τῆς μυσταγωγίας (S. J. Chrysostome) etc.

[5]) *Anrich,* o. c., p. 31. — Le missionnaire *Junod* rapporte que les Barongas, même convertis, ne trahissent pas les rites de leur initiation païenne. Cf. *A. Junod:* Zidji, 1911, ch. 1-5.

parole: Math. 7, 6 revêtit, elle aussi, une acception mystérique [1]). Toute la pratique catéchétique de l'ancienne Eglise était une initiation progressive aux actes mystérieux du culte. Le catéchuménat avec ses différentes étapes: traditio symboli, redditio symboli, l'exclusion des catéchumènes de la missa fidelium, leur admission après le baptême, représente un gradation d'ordre cultuel. Dans les Constitutions apostoliques [2]), on recommande de garder les portes pendant la θυσία [3]). Aujourd'hui encore, dans la messe de l'Eglise orientale, le prêtre prie ainsi: « Reçois-moi, ô fils de Dieu, comme participant à ta cène mystérieuse, car je ne révélerai pas le secret à tes ennemis et je ne te donnerai pas le baiser de Judas... ». L'idée de la disciplina arcani n'a pas cessé d'envelopper également la messe de l'Eglise catholique d'une atmosphère de mystère.

Ce ne furent pas uniquement des considérations pédagogiques ni le besoin de se différencier du paganisme, qui suscitèrent cette discipline. Il y avait une raison plus profonde. Le christianisme naissant avait un sentiment intense du mystère qui enveloppe le divin lui-même: une intuition « de ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu » (1. Cor. 2, 9). M. Otto [4]) désigne cette forme du mystère divin comme le « mirum ». Il recèle ce qui est « tout autre » (alienum, dissimile, aliud) [5]), ce qu'aucune raison ne sondera jamais En face de cette énigme à jamais insoluble, l'homme se sent saisi, frappé. Il n'ose parler à haute voix de ces réalités non seulement surnaturelles, mais irrationnelles, qui ne dépassent pas seulement les catégories de sa connaissance, mais s'y opposent et les bouleversent. Il se trouve devant le paradoxe absolu, voire l'antinomie complète. Le Mystère n'est pas ce qu'on appelle une vérité de fait qui, sans notre indigence native, serait saisissable; il résisterait à notre compréhension, quand même nos moyens d'investigation seraient étendus à l'infini. C'est le monde métaphysique qui, dans le Mystère chrétien, touche le monde sensible et envahit les cœurs croyants. C'est ce caractère mystérieux, empreinte de la piété hellénistique, qui attire, fascine le chrétien et le plonge dans une stupeur béate, qu'aucun doute ne troublera. Des liturgistes catholiques justifient l'emploi de la langue latine par cette considération, qu'elle entoure la Liturgie d'un voile

---

[1]) Cf. *Didachè* IX, 5; *S. J. Chrysostome:* in I. Cor. hom. 7, 2. Migne SG., 61, p. 56.

[2]) *Const. ap.*, II, 57.

[3]) « μή τις ἄπιστος εἰσέλθοι ἢ ἀμύητος ».

[4]) *Otto:* Das Heilige, 1923, p. 26.

[5]) Cf. *S. Augustin:* Conf. 11, 9, 1: « Inhorresco in quantum dissimilis ei sum. »

de mystère [1]). Cette inspiration profondément religieuse, particulière au culte de Mystère, contrebalance heureusement le sacramentarisme magique qui lui est également propre.

2. *Le ritualisme magique.* Il remonte également aux Mystères anciens et aux instincts magiques qui s'y étaient glissés conjointement avec la conception du mana. Tandis que, dans les Mystères antiques, ce sacramentarisme, suivant la loi de l'émancipation liturgique, se spiritualisa, il se pétrifia dans le christianisme institutionnel d'Orient et d'Occident, selon la loi de l'hérédité cultuelle. L'agent qui favorisa l'inertie liturgique et la congélation qui en fut la conséquence, fut, en Occident, une constitution hiérarchique du sacerdoce conforme à l'esprit juridique de l'empire romain, et l'accentuation de l'idée sacrificielle qui y correspondait. En *Orient,* ce fut la pensée grecque qui, par le *dogme monophysite,* se mit au service du ritualisme magique. Là encore, nous pouvons prendre notre point de départ dans l'aspiration à l'Absolu transcendental qui hante le monde grec, et dans le désir de voir l'homme déifié. Cet idéal mystérique inspire avant tout la christologie de l'Eglise grecque et s'incruste dans le *dogme de l'incarnation* [2]): Dieu se fait homme, afin que l'homme puisse devenir Dieu. L'incarnation du Fils de Dieu qui, par voie d'assomption, élève l'homme historique Jésus jusqu'à la divinité, se reproduit et se perpétue dans l'eucharistie, où le Logos divin s'incorpore la substance des espèces, et les déifie. L'homme qui les consomme, participe à la chair déifiée du Christ, introduit dans la substance de son corps une substance incorruptible et voit se reproduire en lui-même l'incarnation du Logos et l'apothéose de l'humanité de Jésus. Dans le 37e chapitre de son discours catéchétique, S. Grégoire de Nysse enseigne que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ, comme le corps mis au monde par Marie est devenu le corps du Logos. *S. Jean Chrysostome* parle d'une mastication de la chair du Christ. Ce fut *Jean Damascène* qui paracheva théoriquement cette conception de la *transformation* de la nourriture eucharistique qui, jusqu'alors, n'avait été proclamée que par des énoncés liturgiques ou homilétiques. Les deux corps du Christ, le corps historique et le corps eucharistique dérivent de leur hypostase, du Logos. Ce paradoxe de l'incarnation et de son corollaire, de la transformation eucharistique, sont un miracle absolu.

---

[1]) *J. M. Sailer:* Neue Beiträge zur Bildung der Geistl., 1811, II, p. 250 ss.

[2]) Chez S. Ignace (cf. *Ignace* ad. Eph. XIX), la naissance miraculeuse prend déjà une importance particulière à côté de la croix: « La virginité de Marie, son enfantement, comme aussi la mort du Seigneur, échappèrent au prince de ce monde. »

Le Mystère ne fait que grandir. Les espèces de la cène ne sont pas seulement les εἰκόνες du Seigneur, mais une nouvelle matérialisation du divin ou une déification de la substance corporelle. Le réalisme magico-mystique et sacramentaire serait complet sans le facteur spiritualiste que nous avons mentionné: l'*épiclèse*. Mais celle-ci suit elle-même le mouvement sacramentaire. Nous avons vu que, dans les «Constitutions apostoliques», le S. Esprit est appelé «à faire apparaître le pain comme corps du Christ». Mais cette conception s'épaissit encore dans la suite. Dans la prière de consécration de *Sérapion de Thmuis* (4e siècle), on lit les paroles «ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου» [1]). La formule d'épiclèse de *Cyrille de Jérusalem* suppose une action directe du S. Esprit: «ἵνα ποιήσῃ» [2]). D'autres liturgies emploient les formules: «ἵνα ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ», ou bien «ἵνα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ καὶ ποιήσῃ» [3]). Dans un passage de S. *Jean Chrysostome* [4]), les paroles de l'institution ou même leur récitation par le prêtre semblent, comme en Occident, produire cette transformation [5]). Mais le grand prédicateur maintient pourtant l'épiclèse [6]). Le sacramentarisme grandit. Le ritualisme le plus compliqué envahit le sanctuaire et la vie. L'idolâtrie et l'accomplissement absurde de cérémonies cultuelles, formes du fait magique [7]), neutralisent les valeurs spirituelles de la Parole et de la Prière qui, nominalement, ont une large place et une grande allure dans la liturgie orientale. Sans doute, il y eut la réaction des empereurs «iconoclastes», mais elle échoua. L'Islam accomplit une œuvre providentielle en balayant ces formations stériles. Il fut une puissance incomparablement plus vivante que la momie parée d'or qu'était devenue l'Eglise de Byzance.

L'on peut dire qu'en Orient, le Mystère chrétien a laissé s'échapper les impulsions du symbolisme spiritualiste qui primitivement avaient été le souffle vivifiant de son réalisme magico-mystique.

---

[1]) *Wobbermin:* Altchristl. liturg. Stücke aus d. Kirche Aegyp. Texte u. Unters. N. F., II, 3b, 1899, p. 43.

[2]) *Cyrille de Jérus.* 5. cat. mystagog. 7. et il ajouta ceci, pour caractériser l'œuvre du S. Esp.: «πάντως γὰρ οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται».

[3]) *Brightman:* Liturgies eastern and western p. 466, p. 54, p. 134.

[4]) *S. J. Chrysostome:* de prod. Jud. hom. 1 et 6.

[5]) «τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα».

[6]) A Florence, en 1439, les gens ne voulurent reconnaître une vertu consécratrice aux paroles de l'institution qu'en connexion avec l'épiclèse.

[7]) Il s'agit p. ex. de formes stéréotypées telles que la récitation du 51e (50e) Psaume accompagnant chaque encensement, le kyrie répété jusqu'à 10 fois, etc.

IV. Le S. Mystère dans le catholicisme romain.

1. *Le Sacrifice et le Mystère dans l'eucharistie catholique.* — Le sacramentalisme mystérique ne s'accorde pas, de prime abord, avec la tendance sacrificielle. Il existe une différence dans leur état d'âme. On a comparé le Mystère à une nébuleuse [1]). Il est, en effet, enveloppé d'une atmosphère lumineuse, mais *indécise* et mal délimitée. Le Sacrifice, par contre, en tant que type cultuel, ne s'est jamais entièrement dépouillé d'une mentalité *raisonnée* et tranchante: do, ut des. — Il y a une autre différence à noter: Dans l'eucharistie mystérique règne, comme dans les Mystères syncrétistes, un profond *désir de l'au-delà.* La nourriture eucharistique est une τροφὴ εἰς ζωὴν αἰώνιον [2]), un gage de l'immortalité. L'eucharistie sacrificielle s'oriente *vers le présent.* Elle n'est pas seulement une promesse de salut, elle en est un accomplissement immédiat. — Enfin, il y a une troisième différence, matérielle celle-ci. Le Mystère chrétien s'oriente vers l'*incarnation,* le Sacrifice vers la *mort* propitiatoire du Christ. Dans le rite sacrificiel, la consommation de la nourriture céleste qui, en Orient, se fonde sur l'idée de l'incarnation, ne peut plus être, en Occident, le fait primordial, parce que l'action sacrificielle qui figure, rappelle et reproduit le sacrifice fondamental de Golgotha, garantit déjà le salut. L'eucharistie occidentale tente de concilier deux tendances hétérogènes qui, chez S. Paul déjà, ne s'accordaient pas d'une manière organique et que, d'ailleurs, les Eglises d'Orient n'avaient pas non plus su harmoniser. Mais si, dans le monde grec, l'idée mystérique, issue avant tout de la piété hellénistique, prédomine, l'idée sacrificielle, d'origine essentiellement juive, prévaut dans la sphère romaine. Ici et là, l'on remarque la soudure artificielle, et jusqu'à nos jours, une antinomie cachée traverse le Mystère sacrificiel du rite oriental comme le Sacrifice mystérique du rite catholique.

Chez *S. Justin,* les deux tendances s'étaient rencontrées, le Sacrifice ayant, d'ailleurs, gardé la signification d'une action de grâces présentée en commémoration de la mort expiatoire du Christ. *S. Irénée,* marchant sur les traces de S. Ignace et de S. Justin, attribua un caractère réaliste à la fois au Sacrifice et à la nourriture mystique. Son appréciation contenait, en germe, la doctrine catholique. Ce fut *S. Cyprien* qui en fut le premier défenseur en Occident. Ses affirmations font prévoir que ce sera le *réalisme magique* qui deviendra, dans l'eucharistie catholique, le point de contact du Sacrifice et du Mystère. Le réalisme dynamique qui conduira à la théorie de la transsubstantiation, était amorcé et fut, dans la suite, de plus en plus

[1]) *A. Westphal:* Les prophètes, 1924, I, p. 48 ss.
[2]) *S. J. Chrysostome:* Migne S. G., 61, 200.

nforcé par la prétention du sacerdoce de consacrer par sa parole
s espèces eucharistiques. Dans l'Eglise d'Orient aussi l'épiclèse
vait été réservée au prêtre. Mais le fait qu'elle disparut en Occident
t significatif quant à la mentalité sacrificielle et sacerdotale des
glises de cette hémisphère. Ce n'est plus le S. Esprit qui opère la
ansformation des éléments. C'est l'énoncé des paroles de l'institu-
on réservé au prêtre; en somme, c'est le sacerdoce qui, par son geste et
formule, produit le miracle. Le prêtre est creator creatoris. Si cette
nception sacerdotale et sacrificielle effaça d'abord le caractère sacra-
entel et communiel de l'eucharistie occidentale, il faut pourtant noter
n léger revirement datant du 4e siècle. A cette époque, les tendances
ystériques de la piété grecque pénétrèrent en Occident. Les espèces
nsacrées par le prêtre y furent également considérées comme une
ourriture conférant l'immortalité. Les deux leitmotiv se combi-
èrent; mais, si celui de l'œuvre sacrificielle continua à prédominer,
utre, glorifiant la matière imprégnée de puissances mystiques,
olua également selon sa dynamie intrinsèque. Et si, d'abord, les
pèces apparaissaient comme le symbole, puis comme le gage, puis
mme l'organe de la divinité présente du Christ, elles finirent par
re déclarées identiques au corps et au sang de Jésus, une transfor-
ation ayant amené l'échange de leurs substances. Nous n'entendons
s décrire toute cette évolution phénoménologique. Il nous suffit
établir qu'au Moyen Age *Paschase Radbert* fut le précurseur de la
octrine de la transsubtantiation et que celle-ci était définitivement
xée dans tout son matérialisme dès le 11e siècle. Le concile du Latran
e 1215 la ratifia officiellement. La consécration sacerdotale des
pèces produisant la transsubstantiation et préparant le sacrifice satis-
ctoire, il en résulte, pour la consommation de la nourriture eucha-
stique, bien plus qu'une importance secondaire, puisqu'elle commu-
que, d'une façon physico-hyperphysique, la vie divine aux initiés.

Voilà donc la soudure, où le réalisme sacerdotal et sacrificiel
joint le réalisme mystérique. Le *réalisme magique* s'affirme d'une
rt, dans la prétendue puissance de la formule consécratrice d'un
cerdoce chargé de l'accomplissement du sacrifice divin, d'autre part,
ns l'identification du corps et du sang du Christ avec ce qui en est
mage: avec les espèces. Et voici, comment les deux motifs se com-
nent. La présence réelle du divin dans les espèces, aspect mysté-
que du rite, est provoquée par la puissance magique de la parole
cerdotale; mais ce divin, réellement présent, n'a plus pour but essen-
el de déifier les fidèles qui consomment l'aliment imprégné de puis-
nces divines, mais de diviniser, dans les espèces eucharistiques, la
ctime du sacrifice propitiatoire.

On peut relever encore deux étapes de ce mouvement réal
D'abord, nous constatons une *victoire du réalisme sacrificiel* su
réalisme sacramentel dans le fait que, depuis le 12e siècle, le ca
fut retiré aux laïcs. D'autre part, il faut noter une accentua
du *réalisme sacramentel*. L'hostie consacrée, c.-à-d. le corps du Ch
renfermée dans la pyxis ou turricula, fut offerte à l'adoration
fidèles et devint l'objet de leur contemplation. Ce furent surtout
dominicaines du 12e et 13e siècles qui pratiquèrent cette mysti
sacramentaire. Elles recevaient aussi souvent que possible le corps
Seigneur et s'abîmaient en contemplation devant le taberna
Julienne de Liége provoqua l'institution de la Fête-Dieu qui a
particulièrement pour but de glorifier le mystère de la présence r
du Christ dans son Eglise[1]).

2. *Les survivances du Mystère dans la messe.* — Recherch
maintenant les traces du Mystère dans la pratique cultuelle de l'Eg
catholique. Nous les trouvons d'abord dans l'orientation sacra
telle de la prière mystique. Les *prières de communion* se distingu
nettement des prières sacrificielles. La plus belle est celle de S. Tho
d'Aquin: « Adoro te devote, latens deitas ». Ou bien cette prière t
de l'Imitation[2]): « Hoc oro, hoc desidero, ut tibi totus uniar.
Domine Deus, quando ero tecum totus unitus et absorptus me
totaliter oblitus? Tu in me et ego in te; et sic nos pariter in u
manere concede. » Ou bien[3]): « Ecce, tu praesens es hic apud me i
tari, Deus meus, sanctus sanctorum ». — Parcourons ensuite les *li*
gies elles-mêmes: La *liturgie milanaise* contient encore l'épiclèse.
s'adresse au Père, le priant d'envoyer « unigenitum Filium tuum
cuius passionem ad redemptionem humani generis tribuisti, eius
corpus tribuas ad salutem... » La *liturgie gallicane* que Charlema
remplaça par le rite romain, contenait également l'épiclèse, du m
selon certains missels. On a cru discerner dans ce fait des influe
venues directement de l'Orient[4]). La *liturgie mozarabique* renfe
à la fois l'épiclèse et les paroles de l'institution. Le missale mix
l'édition du missel mozarabique que l'archevêque Ximénès de To
fit publier en 1500, contient une très ancienne invocation exprim
le désir de la communion divine et marquée du sceau mystéri

---

[1]) V. les nombreux exemples de cette mystique sacramentaire
Heiler: Das Gebet, 1921[4], p. 326 s.

[2]) *Imitatio:* IV, 16, 3.

[3]) *Imitatio:* IV, 11, 2.

[4]) *Rietschel:* Liturgik, I, 1909, p. 311.

térique [1]). La *formule de distribution* de la cène empruntée à la communion catholique, contient la promesse de la vie éternelle et prend une signification mystérique [2]). — La *liturgie de Neuchâtel* de 1713 fut le fruit d'une évolution en matière cultuelle due à l'impulsion d'*Osterwald*. Celui-ci trouvait « que les réformateurs ont horriblement défiguré le culte, sous prétexte de réforme. Nous voulons faire entrer dans notre forme de culte les actes essentiels: l'*adoration*, la louange... » [3]). Dans l'introduction de la liturgie de 1713, il dit encore: « En matière de culte, on doit avoir de très grandes égards pour ce qui se pratiquait dans les premiers siècles de l'Eglise ». Il veut y réintroduire le Gloria, le Sanctus, l'Agnus Dei, dont nous avons caractérisé la puissance mystique.

On trouve jusqu'à nos jours, dans les liturgies protestantes, ces restes du Mystère, quoique, en général, l'atmosphère du Mystère s'y soit évanouie. Il nous suffit de glaner *quelques citations tirées de liturgies modernes*. Nous lisons dans la *liturgie luthérienne de Montbéliard* de 1844 [4]): « celui-là demeure en Jésus-Christ et Jésus-Christ demeure en lui. » Ou bien [5]): « puisque tu te tiens à la porte et que tu frappes ». Ou bien: « pour lui demander d'être présent au milieu de nous et de nous accorder la grâce de participer au S. Sacrement ». Ou bien [6]): « puisque tu demandes d'entrer dans nos âmes, pour les vivifier et les unir à toi éternellement... » Ou bien [7]): « que le Seigneur qui est le pain de vie, descendu du ciel, soit reçu en nous, s'unisse à nous d'une manière incompréhensible, pour que nous puissions avoir part à la vie éternelle. » — Dans l'*Agende prussienne* de 1834 [8]): « il est le pain céleste qui nous nourrit pour la vie éternelle ». Ou encore [9]): « Veuille toi-même nous dresser la table », « sanctifie, ô véritable vigne, ce fruit de la vigne, afin qu'il en découle sur nos âmes le liquide

---

[1]) « hast mein Gesicht das selge Licht des Heilands schauen lassen. » — « das Lebensbrot stillt Hungersnot, heilt meiner Seele Schaden. »

[2]) P. ex. dans la messe allemande de Strasbourg, désignée par Smend par l'initiale B.: « Ordenung und ynhalt... » biblioth. du coll. Wilh., 87; dans la liturgie actuelle des Eglises réformées de Suisse; dans de nombreuses liturgies luthériennes énumérées par *Graff:* Auflösung der alten gottesd. Formen, 1921, p. 198 s.

[3]) *Osterwald:* Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à Turretini, publiées par E. de Budé, t. II, p. 395.

[4]) P. 292.

[5]) P. 299.

[6]) P. 300.

[7]) P. 301.

[8]) Ed. de 1879, p. 55.

[9]) P. 110.

vivifiant de ton sang ». Dans la *liturgie de Bersier* [1]): « il veut nous faire part de son corps et de son sang de telle sorte qu'il vive en nous, et nous en lui ». Ou bien: « Que ce soit lui qui vive en nous pour nous conduire à la vie bienheureuse » [2]). — On pourrait encore parcourir les cantiques de s. cène pour y trouver les mêmes formules mystiques [3]).

Malgré tous ces souvenirs, on peut se demander, si la *forme de la cène protestante de nos jours* rentre dans la catégorie du Mystère. Elle n'a habituellement rien de mystique. La grande préoccupation de la Réforme fut celle du salut sous la forme de la rémission des péchés. Ce qui, aujourdhui encore, pousse des milliers de communiants de la Semaine-Sainte à se rendre à la table du Seigneur, c'est le souci de mettre de l'harmonie dans une vie bouleversée par le sentiment des iniquités commises. Chez eux, ce désir de chercher le pardon prédomine de telle façon que toutes les autres grâces de la cène, la joie eucharistique [4]), la communion fraternelle et aussi l'union mystique avec le Seigneur entrent moins en ligne de compte. L'exhortation terrifiante de S. Paul au sujet de la manducation indigne (1. Cor. 11, 27-29), interprétée non selon la situation historique de Corinthe, mais du point de vue de la doctrine du péché et de la grâce, a imprimé à cette cérémonie un caractère sévère et presque lugubre [5]).

---

[1]) *Bersier:* Projet de révision de la liturgie, 1888, p. 152.

[2]) Ibid., p. 155.

[3]) Cantique alsacien de 1907, N° 177, V. 4; N° 178; N° 179, V. 2, 3; N° 180; N° 181, V. 3, 7, 8, 9; N° 182, V. 1, 2, 3, 4, 5, 8; N° 183, V. 3; N° 184, V. 1, 2, 3, 4, 7; N° 185, V. 3. — Le cantique de *Klopstock:* « Herr, du wollst uns vollbereiten » (cantique alsacien N° 178) est un exemple typique de cette fusion de motifs. Pour les 3 premiers vers on pourrait songer à l'eucharistie de la primitive Eglise et à l'allégresse qu'elle promettait. Les deux vers suivants traduisent le soupir des mystes après la vie bienheureuse. La θέα, l'envolée à travers les éléments remplissent le cœur du croyant, mais finalement la sobriété évangélique donne de l'harmonie à cette extase (Phil. 3, 12). — « Psaumes et Cantiques des Eglises réformées de France », 1895, N° 190, V. 2, 4; N° 191, V. 4. Les cantiques du Réveil glorifient plutôt le sang répandu du Christ crucifié. — « Recueil des cantiques à l'usage des Eglises évangéliques de France », 1857.

> « qui le reçoit avec humilité
> peut s'assurer l'immortalité. »
>
> « Son divin sang qu'il offre comme breuvage,
> nous a des cieux mérité l'héritage. »

[4]) Luther en avait une compréhension plus profonde que beaucoup d'entre ses successeurs. Cf. Ed. d. W. 6, 231.

[5]) Dans l'original de l'Agende prussienne de 1834 (éd. de 1879, p. 53) sont énumérées toutes les catégories de scélérats et de mécréants exclu

Kaehler[1]) fait remarquer que, au cours d'un culte de s. cène, l'on demande par cinq fois le pardon et l'absolution.

Quoique atténuée, la tradition du Mystère n'est pourtant pas entièrement supprimée dans le service de s. cène protestant. On en retrouve l'aspect religieux dans le désir d'une *communion individuelle* avec le Christ, l'aspect réaliste et sacramentaire dans certaines *coutumes superstitieuses.*

a) Le *besoin de félicité individuelle* s'ajoute et se mêle à celui qui aspire à la rémission des péchés et à la grâce divine, car la Réforme avait cherché, d'une part, ses inspirations religieuses dans l'Evangile de S. Paul qui, lui aussi, combine le thème de la justification avec celui de l'union mystique; et, d'autre part, elle avait puisé ses directions cultuelles dans les liturgies catholiques dans lesquelles les expressions mystériques, restes d'une couche antérieure, étaient mélangées aux éléments d'un autre type de piété. Ces motifs surgissent donc également, sans nécessité apparente, dans les liturgies protestantes. — Mais ne répondent-ils pas aussi aux besoins de certaines âmes qui recherchent dans la cène moins le pardon qu'une béatifiante union au Christ? L'organisation des cultes de s. cène n'encourage-t-elle pas ces aspirations particulières? Les âmes ayant reçu, à trois ou quatre reprises, l'assurance du pardon, n'attendent-elles pas de la cinquième rencontre avec le Seigneur une bénédiction plus intense, plus chaleureuse: l'union individuelle avec le Sauveur? Cet *individualisme* qui réapparaît plus distinctement du côté protestant que dans le culte catholique, est lui-même un *souvenir de l'ancien Mystère.* Une fois que le groupe social n'est plus le sujet religieux et que le commerce avec le dieu omniprésent et infini n'est plus lié à aucun sanctuaire, ni limité par aucune frontière, tout homme, quelle que soit sa situation sociale ou son origine ethnique, peut prétendre à la communion divine. Cet individualisme fut favorisé à la fois par la tendance universaliste des religions de Mystère et par leur cachet ésotérique. Les mystes passant, comme Lucius, d'un culte de mystère à l'autre ou, comme dans l'initiation mithriaque, d'un grade à l'autre, attendaient de leur participation au culte des impressions toutes personnelles. L'assemblée entourait ces actes de ses prières et de ses sacrifices, mais n'y prenait part que de loin. Et, aujourd'hui encore, les communiants sont des initiés. Il faut être confirmé pour participer à

---

de la cène. — La cène calvinienne prévoit également une excommunication solennelle des pécheurs et des ennemis de l'Eglise, ce qui ne contribue pas à produire un état d'âme conforme au Mystère.

[1]) *Kaehler:* Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, p. 80.

la première communion. Cette première communion ne semble-t-elle pas promettre également à chaque catéchumène d'y trouver individuellement ce que la confirmation a communiqué à tout le groupe des néophytes? Il est curieux de noter que *Luther* aussi adopta, au sujet de la cène, ce point de vue individualiste. Ayant désigné le sacrement comme verbum visibile, il devait se demander en quoi la cène se distinguait de la Parole. Il conclut que le sacrement reçu individuellement par le fidèle lui assurait, d'une façon particulière, la réalisation des promesses générales de l'Evangile [1]). C'est une manière d'apprécier la cène qui s'est maintenue jusqu'à nos jours [2]). De nombreux chrétiens attendent de cette communication toute individuelle des vertus de la cène une communion avec le Seigneur plus immédiate, plus complète que celle qui est fondée sur la foi et sur l'annonce du pardon. Ne s'agit-il pas là d'un rameau mystique greffé sur le tronc de la piété évangélique? Telle semble être l'opinion de Schleiermacher qui définit la communion comme « la pénétration la plus profonde dans la communion du Christ qui exige un détachement entier de la vie ordinaire » [3]). D'autre part, Kaehler [4]) estime que cette greffe risque de détériorer la vie de l'arbre; l'union mystique étant quelque chose de forcé, le sujet religieux serait tenté de mettre la tension de sa puissance émotive sur son propre compte, comme un mérite, ce qui infirmerait la conception véritablement évangélique selon laquelle la grâce de Dieu, produisant la foi elle-même, serait la seule ouvrière du salut. On voit ici la parenté intime, quoique voilée, de la mystique et du sacramentarisme. Les deux prétendent gagner le salut par les propres forces de l'homme, l'une par le sentiment, l'autre par le rite. M. Smend, suppose même [5]) que certaines personnes sincèrement pieuses s'abstiennent de se rendre à la table du Seigneur parce qu'elles craignent de ne pouvoir réaliser cet effort mystique et de devoir la quitter désabusées. L'union mystique, décrite au 6e chapitre du 4e Evangile, ne dépasse-t-elle pas, en effet, les puissances de la moyenne des chrétiens? — Cette union ambitionnée ou redoutée par des âmes ferventes semble être le but visé par certaines liturgies modernes: Jésus y apparaît comme le maître du logis conviant les siens à la table sainte. Ou bien, fiction mystique un peu différente, motivée par le passage Apoc. 3, 20: Christ se tient à la porte et frappe. Ou bien, dans l'intention de produire l'expérience mystique, on intercale, avant la lecture des paroles

---

[1]) *Köstlin:* Luthers Theologie, 1901 [2], I, p. 447; II, p. 241.
[2]) Cf. *Smend:* Der ev. Gottesdienst, 1904, p. 78, 79.
[3]) *Schleiermacher*: Prakt. Theologie, éd. Frerichs, 1850, p. 142.
[4]) *Kaehler:* Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, p. 77.
[5]) *Smend:* Der ev. Gottesdienst, 1904, p. 79.

de l'institution, un moment de silence. On demande que les cultes de s. cène se célèbrent non comme un appendice de la prédication ordinaire, mais comme un acte mystérieux devant être détaché du culte de la révélation [1]); enfin que la cène soit célébrée le soir [2]).

Cet alliage de la religiosité mystique et de la piété évangélique dans les rituels de la s. cène protestants ne s'explique pas seulement par la loi de l'hérédité liturgique qui laissait subsister dans la forme actuelle du culte des réminiscences, soit du N. Testament lui-même, soit du culte des Eglises catholiques, cette interpénétration est aussi due à la parenté ancienne et intime qui unit l'amour mystique et la foi évangélique.

b) Ce ne sont pas seulement les impulsions précieuses du Mystère qui pénètrent le service de sainte-cène protestant, mais les *excroissances magico-sacramentaires* aussi y ont jeté leur ombre. Certaines superstitions se rattachent spécialement aux éléments du sacrement. C'est la crainte de manger la chair et de boire le sang du Christ qui fait apparaître la cène comme un mysterium tremendum. C'est cette terreur qui empêche les croyants de toucher les espèces, qui les pousse à jeûner avant de communier, ou même les tient complètement éloignés de la table spirituelle. Ce préjugé est entretenu par les actes contraires à l'Evangile de certains ministres du culte protestant qui font semblant de consacrer les espèces par l'imposition des mains ou le signe de la croix ou bien risquent une timide élévation. La coutume de la *communion ambulatoire* dans l'Eglise luthérienne doit être comprise comme un témoignage de vénération adressé à la matière des espèces. De nombreux fidèles protestants s'inclinent devant elles ou plient le genou. Gœthe lui-même raconte dans « Poésie et Vérité » qu'il rapporta de sa première communion et garda, sa vie durant, le souvenir d'un saisissement étrange ressenti en face du mystère redoutable. De nombreux intellectuels s'écartent de la s. cène parce qu'ils la voient avilie par la superstition des autres. Voilà bien la mentalité de nos générations trop avisées. Ne possédant plus la foi naïve des premiers âges qui inspirait p. ex. le réalisme symbolique de l'apôtre Paul, elles oscillent entre deux écueils: la peur superstitieuse qui est une hypertrophie de la foi et la crainte du fétichisme qui est une atrophie de la foi.

---

[1]) Zwingle fut le premier qui sépara la cène du culte de la Parole. Et de bons luthériens comme Cl. Harms, Th. Harnack, Zeschwitz ont reconnu le bien fondé de cette disjonction.

[2]) Les frères moraves ne connaissent que la communion du soir.

Les instincts cultuels qui se manifestent dans les Mystères antiques semblent tellement indéracinables qu'ils cherchent même à se créer des *formes nouvelles*. La « Menschenweihehandlung » de M. *Rittelmeyer* n'est-elle pas une forme de Mystère? Sa structure est celle de la messe; car il s'agit de rechercher les valeurs précieuses qui se cachent dans la liturgie catholique, de les libérer de leur enchaînement hiérarchique et sacramentaire et de leur rendre toute leur efficacité religieuse. On pourrait chercher dans le symbolisme réaliste de S. Paul une analogie avec les spéculations qui inspirent ce culte. Les phénomènes matériels sont les indicateurs qui conduisent à une réalité spirituelle. Nous avons déjà signalé la place qui, dans ce culte, revient à l'idée sacrificielle. Arrêtons nous aux inspirations mystériques, sans d'ailleurs donner une description complète des nombreuses allégories qui se mêlent à ce culte. 1er acte: Le calice contient un mélange de vin et d'eau, le vin représentant l'élément terrestre, l'eau étant l'image de l'esprit. En les mélangeant, le « prêtre » reproduit la création de l'homme, de cet être terrestre doté d'esprit, de cet esprit enfermé dans une enveloppe physique. L'élévation vers Dieu de ce mélange inspire au fidèle la volonté nouvelle de retourner vers celui dont il est détaché. Puis, l'encens enveloppe le calice, et les paroles de la prière pénètrent l'encens. La prière est offerte dans sa réalité symbolique et pourtant sensible. Cette image de la prière réagit sur l'âme et en augmente les virtualités. L'encens pénètre aussi dans le cosmos. L'homme, en priant, transforme en symboles les dons matériels de la nature et rend à celle-ci la dignité la plus sublime; après l'avoir, par son péché héréditaire, entraînée dans sa perdition, il la libère; si le mélange du vin et de l'eau est un symbole de la première création, la prière qui, dans l'encens, prend une forme matérielle est l'image de la création nouvelle. 2e acte: Une parole créatrice de Dieu transforme les éléments terrestres. On demande de toutes ses forces au Christ de se présenter aux fidèles dans le pain et dans le vin. Il le fera, car en sauvant l'humanité, le Christ a aussi voulu lui offrir une terre nouvelle. Lui-même sera cette terre. On présente donc au Christ la terre dans ses dons les plus précieux et on le prie d'être véritablement présent dans la communauté. Lui ayant fait l'oblation de la terre, on la reçoit régénérée par sa grâce. Elle apparaît comme étant elle-même le Christ. Christ, dans le pain et dans le vin, s'offre comme puissance pénétrant la terre (erdenmächtig), de sorte qu'en consommant le pain et le vin, le fidèle goûte en réalité le corps et le sang du Christ. Alors ce n'est pas seulement dans l'âme croyante que s'opère cette transformation, le fidèle sentira la force créatrice du Seigneur pénétrer jusque dans les organes de son corps; jusque dans le sang qui

transfuse les puissances du Christ dans toutes ses veines [1]). La parole créatrice de Dieu qui transforme le croyant par les forces du Christ, appelle un écho, une parole créatrice de l'homme qui, lui aussi, s'abandonne au Christ et s'unit à lui. Cette interpénétration du Christ et du chrétien implique, pour le chrétien, une obligation d'agir, car le Christ auquel il s'unit, n'est-il pas, lui-même, le vouloir qui a pour objectif la régénération du monde? Si le Sacrifice prédomine dans le premier acte, le Mystère anime le second. Les rites sont les instruments de l'expérience mystique; les éléments sont chargés de divinité selon une conception naturaliste qui tend à unir l'esprit et la matière en une seule puissance. L'esprit doit donc s'offrir dans sa réalité terrestre. Il est appelé à transfigurer la nature qui, libérée de la perdition dans laquelle l'entraîna l'homme, se rendra compte, en l'homme, de son essence spirituelle et de sa dignité première. Tout en se séparant de l'anthroposophie de M. R. Steiner par laquelle il a passé, M. Rittelmeyer veut pourtant, comme les anthroposophes, éveiller, au moyen d'exercices psychotechniques, les forces intuitives que Schopenhauer appelait « l'organe de rêve » (Traumorgan). Il veut produire un état visionnaire promettant de nouvelles expériences religieuses. Qu'on se rappelle les efforts des mystes païens pour se transporter dans un monde transcendant et pour parvenir, par des exercices ascétiques et par la contemplation, à la vision suprême. — Nous estimons que l'homme ne peut s'approprier que ce qui lui a été donné. Ce fait est une des lois fondamentales du monde spirituel. Ce n'est donc qu'une révélation c.-à-d. la grâce, qui peut communiquer à la foi les secrets de Dieu. Les efforts de l'homme, la tension de son esprit n'y aboutiraient pas. Ce n'est pas l'intuition des Mystères, mais la révélation de l'Evangile qui jette les clartés définitives sur les voies de Dieu et sur le destin de l'homme. L'Evangile a dégagé la religion de tout naturisme en proclamant la primauté absolue de l'Esprit.

Mais nous n'avons pas à faire la critique du Mystère. Nous n'avons qu'à constater la persistance de ce type cultuel même dans ses expressions les plus modernes.

c) *Le silence sacramentel.*

En ajoutant le silence mystique au baptême et à l'eucharistie, nous ne prétendons certes pas créer un nouveau sacrement, quoique le terme « sacramentum silentii » ait trouvé faveur devant de nombreux liturgistes et certains praticiens. Ce qu'on se plaît à appeler ainsi,

---

[1]) Cf. le « in visceribus tuis » de la messe.

n'est pas, à proprement parler, un sacrement, parce que ce n'est ni un acte sacré ni un symbole cultuel. C'est une attitude d'adoration qui fait précisément abstraction de toute action et de toute phénoménalité. Mais c'est, d'autre part, un élément liturgique qui, de tout temps, a été combiné avec des actes rituels et dont justement la nudité est d'une puissance comparable à celle de la pause (Generalpause) qui, dans certaines symphonies de Haydn ou de Beethoven, arrête soudain et interrompt l'impétuosité de l'assaut orchestral, soit pour permettre à l'âme de rassembler, en un moment de recueillement, les grâces répandues dans la phrase précédente, soit pour l'aider à attendre des révélations ultérieures, de résister, sans défaillir, à leur influx torrentueux et de s'en approprier l'indicible bénédiction. Cet élément de silence est une *expression mystérique de la communion divine*. C'est du silence de l'union mystique que nous parlons. Mais on peut, selon M. Otto [1]), discerner deux autres formes du silence: d'abord, le silence d'attente. En observant ce silence, l'âme se défait de ce qui est multiple et complexe, et se concentre en elle-même. Devenue silencieuse, elle est comme un « style prêt pour le scribe divin, un arc tendu pour l'archer attendu ». Cette forme de silence prépare la venue du Verbe. Alors le silence est, comme l'affirme le poète Lamb, « l'écluse du torrent le plus profond ». Un troisième aspect du silence cultuel est celui de la communion avec les frères.

Dans le Sacrifice antique déjà, on engageait l'assemblée à ne pas abuser de la langue: Favete linguis! (εὐφημεῖτε) et à observer le silence. — En *Israël*, on estimait également qu'en face de l'Eternel, le silence seul seyait à l'homme. — (Sophonie 1, 7; Habac. 2, 20; Job 39, 38.) — On employait le silence sacramentel avant tout, dans les *Mystères* hellénistiques. Dans le rapport d'Hippolyte sur les Naassséniens [2]), il est question d'un ἄλαλον χρίσμα. L'invocation la plus sacrée de Dieu était celle adressée à la θεία σίγη [3]). Et l'ésotérisme mystérique, n'était-il pas enveloppé de silence? [4]) A la discipline de l'arcane s'alliait le silence liturgique. La crainte des dieux (σέβας) impliquait déjà cette retenue. Mais c'était surtout dans les Mystères, où la sainteté divine s'offrait à la vision de l'homme, que le silence semblait indiqué. Plutarque raconte que les mystes qui, avant l'initiation, faisaient grand bruit, observaient un silence angoissé, une fois qu'ils

---

[1]) *R. Otto:* Aufsätze, das Numinose betreffend, p. 171 ss.

[2]) *Wendland:* Hell.-röm. Kultur, p. 177 s.

[3]) *S. Ignace* ad Eph., c. 15. Cf. *Reitzenstein:* Die hell. Myst., 1920, p. 24.

[4]) *Dom. O. Casel:* De philosophorum graecorum silentio mystico (Rel.-gesch. Versuche u. Vorarbeiten, XVI, 2), 1919.

se trouvaient en présence des objets sacrés [1]). — L'*Eglise* emprunta le silence mystique aux cultes de Mystères. La discipline de l'arcane ne tenait pas seulement cachés certains points de la doctrine, — Platon aussi avait tenu secrets certains enseignements, afin d'écarter une curiosité avilissante de leurs profondeurs irrationnelles — mais jetait un voile sur les parties les plus saintes de la Liturgie. C'est encore la présence divine qui, au culte, demandait un peuple recueilli. S. Ignace ne voyait-il pas le Logos sortir du silence? [2]) Dans l'Eglise d'Orient, l'iconostase tient ses portes fermées pendant l'acte sacrificiel. Dans la liturgie grecque, le prêtre n'élève la voix que pour la préface, le trishagion, l'épiclèse; la plupart des prières sont dites à voix basse. Dans l'Eglise catholique, Grégoire VII, introduisit dans le culte la langue latine, vénérable par son antiquité, mais incomprise du vulgaire. Pour justifier cette langue liturgique, qui équivaut à un silence, Dom Casel [3]), rappelle un mot de Jamblique [4]): « si le caractère symbolique (des paroles incomprises) reste obscur, c'est précisément ... parce que le symbole est trop grand pour être décomposé par la raison. » La célébration de la messe culmine en un silence; au moment le plus solennel de l'Office, lorsque l'assemblée prosternée salue la présence mystique du Seigneur, le silence tombe sur elle et l'enveloppe d'un souffle d'infini. Dans la messe, il y a, en outre, les « orationes secretae » qui, dans la Grand'messe, sont d'autant plus impressionnantes que le Sanctus, l'Osanna et le Benedictus les suivent avec un grand déploiement musical. — Le protestantisme qui ne s'abandonna guère au mysticisme, n'a pas trouvé moyen d'introduire cet élément de silence dans son culte de tendance pédagogique. On observe pourtant, dans sa branche réformée, une rencontre presque paradoxale de la mentalité puritaine et de la mystique (d'une « mystique sèche », comme dit Spengler) [5]): *le culte de silence des quakers.* Dans l'intimité de leurs confréries, ces hommes de l'action chrétienne sont des spécialistes, parfois extatiques, de la vie intérieure. Barclay († 1690), qui fut le dogmaticien de la secte, a subtilement défini leur besoin d'abstraction tendant au silence: « ceux, dont l'âme fatiguée ... ne peut trouver aucune consolation ni dans les cérémonies religieuses, ni dans les paroles les meilleures..., voire même dans les paroles de l'Ecriture, ceux-là doivent se décharger de toutes choses extérieures et rechercher le silence dans le Seigneur ». Dans

[1]) *Plutarque:* De profectu in virtutibus, c. 10.
[2]) *S. Ignace:* Ad Magnet. 8, 2.
[3]) *Dom. O. Casel:* Die Liturgie als Mysterienfeier, 1923, p. 145.
[4]) *Jamblique:* Des mystères 7, 4 s.
[5]) *Spengler:* Unterg. des Abendl., II, p. 371.

leur « silent worship », les « Amis » goûtent le contact immédiat avec Dieu. Ils organisent, à côté de leurs réunions consacrées à la Parole, des « silent meetings ». M. *Violet Hodgkin* a recueilli les témoignages et les confessions qu'ont notés, dans le cours des derniers siècles, des personnalités marquantes de la confrérie [1]), principalement ceux de son fondateur G. Fox. Le silence, dans ces cultes n'est pas seulement ajouté au culte ordinaire; il est parfois l'élément constitutif du culte. La paix de ce silence remplit l'âme de joie, de lumière et de forces. C'est le silence « de la plus sainte vénération et de la stupeur la plus profonde ». — Des liturgistes modernes ont tenté d'introduire dans *le culte protestant* le silence sacramentel de la puissance duquel on a fait l'expérience dans d'autres mondes de la piété. «Les silences dans le culte, dit Amiel [2]), semblent non pas les moments vides de la dévotion, mais les moments pleins. » M. Otto a donné différents paradigmes de cultes dans lesquels le silence mystique s'insère, se coordonne ou se superpose au culte déjà établi. Dans l'un des exemples qu'il propose, la première partie du culte est consacrée à la Parole, la seconde aboutit au sacrement du silence. Celui-ci s'accomplit sur un plan plus élevé. L'acte suprême d'adoration est, comme dans l'Eglise d'Orient, précédée d'une ecténie et de l'épiclèse. Puis le silence tombe. Le mystère se dévoile. Ce qui auparavant était inaccessible, devient un fait. Dieu est « dans le temple de sa sainteté ». Son esprit s'abaisse sur les âmes humblement prosternées et unies, consciemment unies, merveilleusement unies par le silence. Ce silence sacramentel n'est pas seulement une absence de paroles prononcées à haute voix, ni une prière basse, ni un dialogue intérieur avec Dieu. Certains exercices de concentration ont amené le fidèle au silence parfait dans lequel l'âme, doucement, se laisse aller au fond de l'abîme qui s'ouvre à elle. M. Otto a dégagé un moule liturgique qui, quoique pouvant renfermer des réalités religieuses d'une puissance littéralement indicible, a été grandement négligé dans le protestantisme. Il est vrai que ce culte mystique pour lequel le collaborateur de M. Otto, M. Mensching, a donné des variantes intéressantes et profondément compréhensives [3]), n'est pas à sa place dans le cadre d'une grande assemblée. Les cultes mystiques étaient, de tout temps, des pratiques de caractère plus ou moins ésotérique. Ils conviennent mieux à une élite d'initiés, entraînés à ces abstractions, qu'à la foule des chrétiens. Car il n'est pas au pouvoir de tous de se faire une âme de stylite ou de créer en soi le silence du Carmel.

---

[1]) *L. Violet Hodgkin :* Silent Wortship., trad. all., 1921.

[2]) *Amiel:* Fragments d'un journal intime, éd. Schérer, 1883, II, 157.

[3]) *R. Otto* u. *G. Mensching:* Chorgebete für Kirche, Schule u. Haus. 1924. — *Lic. G. Mensching:* Evangel. Gottesdienst, 1924.

C. La Prière.

La méthode à suivre.

Il convient de signaler, en tête de ce chapitre, deux beaux ouvrages. L'un: La Prière, étude de psychologie religieuse de M. *Segond,* 1911, qui, dans le chapitre VII, traite de la prière collective et rituelle; l'autre la monographie monumentale de M. *F. Heiler:* Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, parue en 4e édition, en 1921. L'auteur y consacre également un chapitre à la prière cultuelle (H), p. 421-477. La science qui a produit ce livre et réuni toutes les matières qui y sont renfermées, est aussi stupéfiante, que la compréhension psychologique et intime des phénomènes de la piété les plus distants est bienfaisante. Nous aurons souvent recours à ce travail et nous lui emprunterons de nombreux exemples de prière.

Avant d'aborder notre sujet, il nous faudra en délimiter le contenu, selon les besoins de notre étude. Nous n'aurons pas à nous étendre sur la théorie, ni sur les formes de la prière. Nous éliminons, de prime abord, la prière individuelle; nous n'en parlons qu'en tant que ses impulsions élémentaires nous serviront à éclaircir les traits de la *prière cultuelle.* — Mais, là encore, nous *rétrécirons le cercle de nos recherches.* La prière est un symptôme qui apparaît à tous les degrés de l'évolution des religions et dans toutes les manifestations du culte, parallèlement à la magie, au Sacrifice et au Mystère, ou combinée avec eux, accompagnant leurs rites ou les interprétant. Il y a, p. ex., la prière *magique* qui n'est qu'une formule d'incantation et dont la répétition doit déterminer l'action divine: la prière de Moïse pendant la bataille avec *les Amalécites* (Exode 17, 4), en est un exemple[1]). Puis, il y a la prière *légale* (obligatio orandi), qui est comme une espèce de Sacrifice, une obligation à laquelle l'homme se soumet, afin que le dieu, de son côté, remplisse les fonctions qui lui appartiennent[2]). Enfin, il y a la prière *mystique:* la contemplation

[1]) Cf. les passages qui rappellent à Yahvé de quel intérêt la prospérité de son peuple doit être pour lui-même ; une fois au Schĕol, le fidèle ne pourra plus lui offrir ses prières (Ps. 6, 6 ; 30, 10 ; 88 ,12 ; 115, 17 ; Ez. 38, 18). Le nom de la divinité invoquée ou certaines formules de prière passent pour avoir une vertu particulière. Les Papyrus magiques contiennent une foule de ces ritournelles (cf. *O. Dibelius:* Das V. U., 1903, p. 14). *Rohde* (Psyche, 1894, p. 379) suppose que même le πείθειν de Platon frise la πειθανάγκη.

[2]) On cherche la faveur de Yahvé, en lui rappelant la piété des pères, Dan. 9, 27; ou en opposant à la bonté qu'on croit avoir, la méchanceté des

aspirant au même but que le sacrement, à l'union intégrale de l'âme et de Dieu. Or, ayant étudié le type religieux de ces formes cultuelles, nous n'aurons plus à revenir sur la prière qui correspond à ces degrés de la piété. Il s'agit de décrire maintenant un type de prière qui leur est supérieur et qui les remplace. Ce type cultuel, c'est la *Prière*[1]) de *la collectivité cultuelle, qui reflète l'esprit de la « piété prophétique »*. — Une fois encore, nous resserrons le champ de notre étude. Nous ne nous arrêterons au côté sociologique de la Prière, qu'en passant et par acquit de conscience. Traitant du caractère religieux du culte, c'est le but religieux de ce type cultuel, la communion divine, que nous comptons envisager. Nous nous demanderons: *Comment la Prière, en tant qu'expression de la piété prophétique, réalise-t-elle la communion divine d'une façon différente du Sacrifice et du Mystère et d'une façon plus élevée qu'eux?* — Une dernière précision s'impose. Cette fois-ci, nous élargirons un peu la définition de la Prière cultuelle. Par ce terme nous ne comprendrons pas seulement la prière cultuelle proprement dite, la prière liturgique, mais nous ferons rentrer dans notre sujet toutes les formes cultuelles de la religion prophétique, qui, conduisant à la communion divine, présentent un caractère de prière, p. ex., le cantique, la méditation, la lecture de la Bible, et même la prédication en tant qu'élément liturgique, enfin, le sacrement dans l'acception spiritualiste que lui attribue la piété prophétique.

Notre sujet étant ainsi fixé et délimité, il nous reste à arrêter notre *plan*. Dans une première partie, nous étudierons, du point de vue des *principes: le caractère cultuel de la Prière*. — Pour saisir les traits caractéristiques de la prière cultuelle, nous examinerons d'abord ses *prémisses:* le *spiritualisme prophétique* qui en est l'atmosphère religieuse, et la *prière individuelle* qui en est le germe spécifique. Puis, nous constaterons que la prière, pour devenir cultuelle, doit *limiter* le spiritualisme et doit *élargir* l'individualisme qui caractérisent la prière non-cultuelle. — En second lieu, un *aperçu historique* s'imposera: L'*évolution de la prière cultuelle* nous révélera d'abord des frondaisons de prière prophétique dans les cultes préliminaires, dans le Mystère oriental, dans le Sacrifice eucharistique de la messe, ainsi que dans les « Heures » des deux Eglises catholiques. Puis, nous verrons la floraison de ce type cultuel dans sa sphère propre, dans le service religieux du protestantisme. — Enfin, restant cette fois sur

---

ennemis (Jér. 15, 17; 17, 16; 18, 20). Dans la liturgie russe on rencontre encore ces motifs de la prière, p. ex. dans les prières de Kallistos réclamant la pluie (cf. *Maltzew:* Bitt-, Weih-, Dankgottesdienste d. orth. kath. Kirche, 1897, p. 251, 263).

[1]) Nous désignerons par une majuscule la Prière ainsi comprise.

le terrain du culte protestant, nous examinerons les différentes *formes* de la prière cultuelle: *ses variantes liturgiques,* d'abord la prière proprement dite, puis ses adaptations aux fonctions sacerdotales ou sacrificielles de l'Eglise: le credo, le choral, la musique religieuse, enfin ses relations prophétiques ou sacramentelles: la prédication, la lecture de la Bible, les sacrements, la bénédiction.

I. Le caractère cultuel de la Prière.

1. Ses prémisses.

a) *Le spiritualisme prophétique.*

Examinons, avant tout, l'atmosphère religieuse qui règne dans le culte du type de la Prière. Qu'entendons-nous par la « piété prophétique »? M. Sœderblom a, par cette notion, qualifié un type de religion opposé à la mystique. M. Heiler a adopté cette distinction et la terminologie qui y correspond. M. Wilfred Monod établit également une différence existant entre la religion du monde invisible et celle du monde spirituel: « La piété qui a son centre dans l'invisible, voisine avec les frayeurs du Mystère; ... la piété évangélique ... est celle qui nous met en rapport avec le domaine spirituel en nous. La piété évangélique appartient moins à la catégorie de la Religion (au sens cultuel du mot) qu'à la catégorie de la vie intérieure... »[1]) M. Sœderblom désigne aussi cette piété comme la « religion de la révélation », parce qu'elle est le fruit des expériences de certains génies religieux auxquels Dieu s'est révélé d'une façon particulière.

Notons les *traits caractéristiques de la piété prophétique.* Elle détermine d'abord l'*attitude de l'homme:* conservant les instincts énergiques, anthropocentriques des religions primitives, tout en les spiritualisant et en en éliminant les instincts magiques, l'âme humaine, dans la sphère prophétique, est soulevée par un puissant désir de vie. Elle aspire à avoir un sentiment de sécurité absolue même dans la « vallée de l'ombre » (Ps. 23). La foi est l'organe à la fois volontaire et affectif de cette vitalité. Volontaire, l'âme croyante lutte. Elle « espère contre toute espérance » (Rom. 4, 18). Elle se sent poussée vers une activité féconde. Elle exhale le sentiment de sa puissance en paroles paradoxales: « Tout est possible à celui qui croit » (Marc 11, 23; 9, 23). Elle veut surmonter même la résistance la plus paralysante, celle du

---

[1]) *W. Monod:* La culture de la piété dans le protest. franç. contemporain. Leçon d'ouverture de la Fac. de théologie de Paris, 1924, p. 13 s.

péché. Alors, elle a besoin du facteur affectif: elle demande à s'abandonner sans conditions à la grâce de Dieu. Ce sentiment de puissance et d'amour confiant, ne peut pas faire défaut à la foi prophétique, parce qu'elle se sait être « l'œuvre de Dieu en nous »[1]).

De là, nous concluons facilement à l'*idée de Dieu.* Pour le prophétisme, l'idée de Dieu est le reflet du principe de la foi. Dieu est la puissance active par excellence. Il apparaît comme un complexe de volitions, d'intuitions, de sentiments obéissant à un système de lois. Il n'a rien de statique, mais il a tout ce qui, par essence, est dynamique. « Comme la flamme, le Dieu des prophètes est une force active qui, sans repos, monte et descend, se donne et se refuse. »[2]) Toute la vigueur de l'anthropomorphisme primitif se révèle encore dans cette conception personnaliste de Dieu. Dieu est la colère flamboyante et la grâce inexplicable. Il juge et il pardonne. Il punit et il sauve. Il s'enflamme et il console. Quoique puissance insondable, il apparaît pourtant, puisqu'il agit, comme celui qui, en agissant ou en parlant, se révèle. Il se révèle dans le cours de la nature et dans l'évolution de l'histoire, dans le message des prophètes et dans l'œuvre du Fils (Hébr. 1, 1). Il ne se révèle pas seulement comme le créateur, le maître, le roi, le juge, mais, lorsque l'assurance de l'homme écarte la crainte, comme le Père. Le Dieu des prophètes « se présente, dès l'entrée, avec les caractères de la personnalité créatrice juste et paternelle »[3]). La religion spirituelle et transcendentale de Jésus, est née de l'expérience prophétique. En parlant de la religion prophétique, nous y comprenons celle qui s'affirme dans l'Evangile. Le personnalisme de la conception de Dieu, particulier au prophétisme, nous explique pourquoi la religion prophétique, dans le N. Testament, prend un aspect christocentrique: Christ, le Kyrios, est l'incarnation des données effectives du salut, la personne en laquelle Dieu agit, parle, sauve. Il est le reflet historique de l'action divine.

Si tel est le vitalisme de la foi humaine et le personnalisme de l'idée de Dieu, quels sont *les rapports de Dieu et de l'homme?* Cette relation ne peut être que de nature *spirituelle, éthique, sotériologique, filiale. — Spirituelle:* C'est surtout en Israël que la piété prophétique fut une réaction spiritualiste contre les rites syncrétistes qui constituaient la religion des rois et du peuple, contre l'adoration d'arbres et de pierres sacrées, de dieux topiques et d'ancêtres, contre les sacrifices humains, contre les danses et la prostitution sacrées, contre les mythes babyloniens qui, en Canaan, s'étaient mélangés aux souvenirs de la

---

[1]) *Luther:* Ed. d'E. 63, 124.
[2]) *R. Otto:* Prophetische Gotteserfahrung. Christl. Welt, 1923, n° 29/30.
[3]) *A. Westphal:* Les Prophètes, I, 1924, p. 86.

religion du Sinaï rattachés au nom de Moïse. « L'esprit vint en moi » (Ez. 11, 5), voilà l'expression pneumatique qui provoqua chez les prophètes l'apparition d'une opposition contre un culte n'honorant Dieu que de la bouche et des mains et qui donna naissance à l'adoration en esprit et en vérité du N. Testament. Jésus, lui aussi, ne portait aucun intérêt aux actes qui se déroulaient au temple; il regardait aux faits qui s'accomplissaient dans le sanctuaire de l'âme. Ses paroles sur la prière dans le lieu secret, sa parabole du pharisien et du publicain, son discours sur la destruction du temple (Marc. 14, 58) témoignent de son spiritualisme prophétique. Les paroles johanniques: Jean 2, 4 ss.; 4, 21-24, confirment d'une façon adéquate cette orientation de la pensée de Jésus, selon laquelle la communion divine ne repose jamais sur des actes extérieurs, mais sur des dispositions de l'esprit et sur la pureté du cœur. S. Paul réclame le « culte raisonnable » (Rom. 12, 1), l'épître de S. Jacques le « service pur et sans tache » (Jacques 1, 27). La Réforme reprend ce thème, Zwingle et Calvin plus énergiquement que Luther, Bucer de la façon la plus conséquente: « Ce qui est matière, ne te servira à rien, mais tu acquerrais la vie éternelle, si tu savais comprendre les choses d'une manière spirituelle. »[1]) Dieu étant esprit, non dans le sens rationnel du mot comme νοῦς, mais comme רוּחַ, c.-à-d., comme vitalité ardente rejetant toute synthèse avec la nature, la relation avec lui ne pourra être que spirituelle. — Et elle sera *éthique:* La conscience du péché apparaît comme identique au sentiment du profane. L'abîme qui sépare l'homme de Dieu, est situé dans la conscience de l'homme et provoqué par le sentiment de l'impuissance morale de l'homme, d'une part, par le sentiment de l'idéal éthique en Dieu, de l'autre (Dan. 9, 7). — Une conciliation n'est possible que par la grâce divine. La piété prophétique est dominée par l'idée du salut. C'est ce que nous appelons son aspect *sotériologique.* Le but de cette piété n'est pas de franchir, par un effort personnel, la distance métaphysique qui sépare l'homme de Dieu, mais de voir rétablie la communion interrompue par le péché; cela ne pourra se faire que par un acte de la grâce divine. Elle seule opère tout le salut, et la mort propitiatoire du Christ sur la croix apparaît comme la garantie objective de la grâce justifiante de Dieu. « Il suffit d'aller au Père, de se fier à lui avec une assurance audacieuse, puisqu'il est le miséricordieux », dit Luther[2]). La Réforme a repris le leitmotiv des prophètes et de l'Evangile avec une compréhension intuitive congénère. — Si c'est dans le Père que repose le salut, la

---

[1]) *Bucer:* « Grund und Ursach », passim.
[2]) Ed. d'E. 7, 71.

relation religieuse ne peut qu'adopter un caractère *d'affection filiale.* Dans la religion prophétique, la conscience filiale suppose une communion personnelle et intime de Dieu et de l'homme. Cette communion n'efface pourtant ni le dualisme métaphysique ni le sentiment de la distance qui, moralement, sépare l'homme, et même l'homme croyant et régénéré, de Dieu. Le salut accordé par la plus pure miséricorde du Père céleste, ne peut que nous inciter à la reconnaissance qui est une forme caractéristique du sentiment de dépendance. Le commerce de Dieu et de l'homme n'est pas, comme sur le plan de la religion sacrificielle, une alliance de solidarité, ni, comme dans le monde de la piété mystique, une fusion entière des deux parties, mais une communion à la fois affective et respectueuse. « La piété, selon Jésus, est une communion avec l'Esprit qui dans notre conscience crie: Abba Père, et qui renouvelle en nous l'expérience du Fils de Dieu. »[1])

Dans cet ordre d'idées, nous mentionnerons un dernier trait de la piété prophétique: *son caractère social.* La conscience filiale de l'individu croyant s'élargit et se révèle comme une espérance suprapersonnelle, ayant pour but final la perfection du monde (συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Matth. 13, 49), et l'avènement du royaume de Dieu. La mystique ne se soucie guère de ces fins sociales. « L'âme pieuse, dit Albertus Magnus[2]), s'unit à Dieu de telle façon qu'elle ne connaît plus rien en dehors de Dieu et en dehors d'elle-même », μόνος πρὸς μόνον[3]). La piété prophétique, par contre, s'inspire du sentiment de S. Paul: « Nous qui sommes plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps. » (1. Cor. 10, 17.) Même le héros prophétique ne s'isole pas; il est hanté par le souci du salut des autres. Il descend dans la rue (Jer. 11, 6). « Malheur à moi, s'écrie S. Paul, si je n'annonce l'évangile. » (1. Cor. 9, 16.) La piété prophétique est une religion missionnaire. Jésus entend fonder le Royaume de Dieu. S. Paul est l'organisateur de l'Eglise primitive. Les sectes elles-mêmes entreprennent de former la communauté des Saints. L'Eglise chrétienne entend être catholique. La Réforme crée des Eglises. Calvin ose réaliser une théocratie. Il est immanquable que la piété prophétique, si spirituelle soit-elle, cherche à s'extérioriser dans une forme de collectivité religieuse de même tendance, dans un culte; elle trouvera son expression adéquate dans une prière d'orientation à la fois spiritualiste et sociale, dans un type cultuel spécifique, dans la Prière. C'est dans ce

---

[1]) *Wilf. Monod:* La culture de la piété, o. c., 1924, p. 14.
[2]) *Albertus M.:* De adhaerendo deo 8.
[3]) *Plotin:* Ennéades V, 1.6; VI, 9.11.

sens que Schleiermacher postule que l'avancement du royaume de Dieu soit le seul objet de la prière cultuelle [1]).

b) *La prière individuelle.*

Ayant décrit l'atmosphère religieuse de laquelle sortira la Prière, en tant que prière prophétique et cultuelle, nous avons encore à chercher sa racine spéciale, la *prière individuelle.* La prière, selon un mot de Carlyle, est le plus profond des instincts de l'âme humaine. C'est ce que Luther, avec son bon sens, confirme: « De même, qu'un cordonnier confectionne un soulier ... le chrétien prie. » [2]) Prier, c'est le « métier du chrétien ». Il ne peut pas ne pas prier, parce que toute impulsion religieuse partant de Dieu et provoquée par lui, a la tendance d'aller à lui. Toute impulsion religieuse sera donc une impulsion à la prière et toute prière est comme l'influx et le reflux des forces vitales les plus élémentaires. Analysons cet *instinct.* Nous en examinerons en quelques traits: *les conditions, les motifs, le contenu.*

I. Les conditions de la prière prophétique.

La première condition de la prière sincère et spirituelle, c'est d'avoir le souvenir d'expériences religieuses. La seconde, c'est le sentiment de la présence divine. La troisième, c'est la certitude d'être exaucé.

Première condition: *L'expérience préalable.* On peut faire remonter la prière à un sentiment religieux très vague. C'est d'abord quelque chose d'indéterminé qui travaille l'homme. Puis, fait nouveau: l'écho d'un appel retentit en lui; le reflet d'une lueur divine a passé sur lui. Il se sent, par cela, élevé au-dessus de lui-même. Cela aussi, n'est encore qu'une promesse, et pourtant c'est un fait. Cette certitude que quelque chose de Dieu lui a déjà été donné, poussera l'homme à vouloir le retrouver; après avoir été précédemment l'objet ou le récepteur de ses révélations, il demande à le redevenir. « Je ne te chercherais pas, dit Pascal, si je ne t'avais pas déjà trouvé. » Si le sujet religieux peut se cramponner [3]) à une telle promesse ou à un pareil souvenir, sa prière s'y rattachera, comme à des données réelles. Avant de prier, il faut croire, et pour bien prier, il faut déjà avoir prié. « La révélation progresse avec la prière. D'une révélation obtenue dans une première prière naît une prière plus pure

---

[1]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol. Ed. Frerichs, 1850, p. 180.
[2]) Ed. d'E. 59, 2.
[3]) « festsaugen » *Wilh. Herrmann.* Hertzog R. E., 3e éd., VI, 387.

et de celle-ci une révélation plus haute. »[1]) Prier, c'est s'ancrer dans une grâce qui s'est une fois placée devant notre conscience avec une grande certitude, et c'est approfondir ce fait[2]). La piété qui tend à la prière[3]), se superposera à la piété qui n'est encore qu'une expérience de Dieu[4]). Cette concentration intérieure qui fait fructifier l'expérience religieuse dans la prière, nous en explique le *caractère personnel.* Quoiqu'il sache ne pas devoir à lui-même son expérience, l'homme ose aller à la rencontre de Dieu et lui confier tout[5]). Sa prière n'est pas seulement une grâce de Dieu, mais aussi un acte personnel. Par la prière, l'âme parvient à la conscience des fondements de son être, c.-à-d. à la conscience parfaite de Dieu et de soi-même. En priant, elle se sent à la fois dépendante et libre. En condensant ainsi les expériences préalables du croyant, la prière constitue sa personnalité religieuse.

Deuxième condition: *Le sentiment de présence.* En se rendant compte de sa propre identité, l'homme qui prie aura la vision nette de la personnalité divine distincte de son propre moi. En priant, le croyant n'a pas seulement une conviction de l'existence de Dieu, mais l'assurance que sa prière ne se perd pas dans le vide d'un monde purement matériel, ni dans une illusion de sa propre conscience, comme si, en priant, c'était « le moi qui s'adjure sous le nom de Dieu »[6]). Celui qui prie, a la conviction d'un commerce réel, conscient et voulu avec Dieu. Sa foi est une garantie de l'intervention divine. Sa prière n'est pas un monologue contemplatif, mais un entretien « face à face » (Deut. 34, 10), un colloque avec Dieu, comme dit Calvin[7]). Pour désigner son interlocuteur, il emploie la deuxième personne: Tu! Il a la conviction que Dieu n'est pas une entité hypothétique, un rêve lointain ou un vouloir impersonnel. Il a la certitude que Dieu non seulement: est, mais qu'il l'entend; que Dieu lui répond, s'il parle à Dieu. Le sentiment de la présence d'une force dynamique inspirée par une volonté personnelle est le contenu même de son expérience spirituelle. Et ce sentiment « infiniment plus convaincant qu'une idée abstraite », ressemble au « germe d'une hallucination »[8]) et appelle spontanément la prière.

---

[1]) *A. Sabatier:* Esqu. d. philos. rel., 1897[4], p. 34.
[2]) Cf. *Hirsch:* Der Sinn des Gebets, 1921, p. 13.
[3]) « betende Frömmigkeit » (*Hirsch,* ibid.).
[4]) « erlebte Frömmigkeit » (*Hirsch,* ibid.).
[5]) Cf. Hebr. 10, 19; Eph. 3, 12; 2. Cor. 3, 12, etc.: παῤῥησία.
[6]) *P. J. Proudhon.* Cf. Foi et Vie, 1924, N° 7, p. 370.
[7]) *Calvin:* op. I, p. 904.
[8]) *A. Sabatier:* Esqu. d'une phil. rel., 1897[4], p. 26.

Troisième condition: *La certitude d'être exaucé.* Primitivement, l'homme qui priait, s'imaginait, par ses paroles, fléchir la volonté divine et modifier les décisions de l'Eternel (Ex. 32, 11 ss. Amos 7, 2, 3). La conception théurgique de la prière est une croyance magique en la puissance du désir de l'homme: « Puissante est l'adoration... L'adoration porte le ciel et la terre. Adorons les dieux. En les adorant, nous régnons sur eux »[1]). Cette conception de Dieu et de la prière est abandonnée dans la sphère de la religion prophétique, quoique, chez Luther p. ex. on croie en trouver parfois des assonances[2]). En tout cas, le croyant ne doute pas que Dieu exauce sa prière. Le sentiment d'être entendu par Dieu n'est-il pas déjà un exaucement? (1 Jean 5, 14). L'enfant de Dieu a la certitude que le Père suppose que le désir de son enfant est orienté vers les desseins de sa providence. Alors une prière qui ne s'oublie pas dans des préoccupations terrestres, décidera Dieu à accomplir une chose nouvelle et précise. Croire à sa souveraineté et s'y soumettre, c'est avoir le sentiment que Dieu change d'avis pour celui qui prie. C'est, dans ce sens et non dans le sens magique, qu'il faut comprendre la parabole de Jésus (Luc 18, 1 ss.) et les assertions de Luther que nous venons de citer et qui, à première vue, peuvent sembler blasphématoires. Une énergie spirituelle qui, sans la prière, serait cachée, s'est manifestée par un influx de forces divines qui viennent satisfaire les besoins de l'âme et qui, en transformant son attitude en présence du monde extérieur, placent l'homme au-dessus de toutes menaces des choses. L'influence de la prière n'est pas purement subjective; grâce à elle, quelque chose naît qui, sans elle, n'aurait pas été. Le croyant n'attend donc pas de sa prière uniquement un accroissement de sa vie intérieure. Il verra dans le Dieu transcendant la puissance qui domine la réalité angoissante, le Père qui environne son enfant de son amour qui sauve. « Si la prière ne change pas les desseins de Dieu, du moins elle modifie ses moyens d'action, en nous transformant nous-mêmes et en orientant notre propre vie dans le sens qui convient à Dieu »[3]).

II. Les motifs de la prière prophétique.

Ils sont en premier lieu de caractère *égocentrique.* Dans la communion du Père l'âme cherche avant tout un sentiment de sécurité. Elle veut donc, par la prière, écarter tout ce qui compromet cette assu-

---

[1]) Rigveda VI, 51, 8.

[2]) « Dieu se laisse guider et soumet sa volonté à la nôtre. » Ed. d. W. 43, 81. — « Dieu laisse briser sa volonté et accomplit la volonté de ceux qui le craignent. » Ed. d. W. 43, 678.

[3]) *Fosdick:* Pourquoi la prière ? Trad. De Jarnac, 1922, p. 87.

rance, les obsessions du monde extérieur et les obstacles qui, dans la vie intérieure, s'opposent à la communion divine. Toutes les émotions douloureuses peuvent pousser l'âme à prier: la peur, le désespoir, la honte, la contrition, la souffrance, la colère. Jérémie voyant l'œuvre de sa vie compromise (Jér. 18, 18 ss.), Jésus à Gethsémané, Paul sentant l'écharde dans sa chair, Savonarole dans son cachot, Luther avant la séance décisive de Worms, George Fox, S. Ignace de Loyola, Pascal ont ainsi, dans leur détresse morale ou physique, recherché, par la prière, l'inépuisable source de vie. La volonté d'écarter toutes les inhibitions d'une vitalité féconde, voilà le premier motif eudémoniste de la prière prophétique; et voici le second: la volonté du sujet d'augmenter son sentiment de vitalité, d'accroître sa force spirituelle par l'expérience de l'amour divin. Cette prière n'est pas désintéressée; elle peut être pathétique, impétueuse, une espèce de révélation passionnée du moi propre[1]), et en cela elle ressemble à la sincère et naïve prière du primitif qui se déploie avec la liberté des instincts originels. — A ces motifs eudémonistes de la prière vient s'ajouter, comme principe régulateur, un motif *théocentrique*. La prière est l'acte vital par lequel le sujet religieux réalise son plus profond besoin de vie en se rattachant au principe de toute vie, en entrant en contact avec la puissance mystérieuse dont il sent qu'il dépend. Le fidèle n'attend donc pas seulement que Dieu lui donne ce qu'il désire, mais il est disposé à se donner lui-même à Dieu. Ce n'est pas seulement le besoin de conservation qui le pousse à la prière, mais aussi le sentiment intense de la présence et de la bienveillance de Dieu: la foi, la reconnaissance, l'espérance. Guidée par ces motifs théocentriques, la prière sera le sacrifice idéal, la remise entre les mains de Dieu de tout ce que le sujet religieux s'est approprié en fait de forces divines, afin qu'en elles Dieu possède un organe de son propre être. « Il n'y a donc pas d'autre prière que celle qui est sacrifice, comme il n'y a pas d'autre sacrifice que celui qui est prière »[2]). — Combinant ces deux séries de motifs, les uns égocentriques, les autres théocentriques, nous dirons que la prière prophétique est provoquée par le besoin du croyant d'augmenter sa vie en convertissant, par le contact avec Dieu, source de toute vie, en valeurs religieuses tous les besoins personnels de sa nature. Cette commutation s'opérera d'une façon spontanée, mais le fidèle ressentira cette spontanéité elle-même comme un effet de la grâce divine ou de l'Esprit-Saint (Rom. 8, 26). Luther dit: « Lorsque le S. Esprit

---

[1]) « leidenschaftliche Selbstoffenbarung. » *Heiler:* Das Gebet, 1921 [4], p. 359.

[2]) *R. Rothe:* Ethik, II, p. 190.

allume en notre cœur la confiance en la miséricorde de Dieu, alors il s'ensuit qu'on est joyeusement disposé à la prière »[1]). C'est ainsi que la prière prophétique, en changeant la relation naturiste en un rapport moral, l'instinct vital en un acte pur de confiance et d'abandon, concilie « le mouvement de liberté et le sentiment de dépendance », ces deux éléments antithétiques qui constituent le sentiment religieux[2]).

III. Le contenu de la prière prophétique.

Les motifs de la prière prophétique en déterminent le contenu. Le besoin spontané d'une transposition des impulsions affectives sur le plan de la foi fera naître la *supplication,* si ce sont les motifs égocentriques qui prévalent, *l'action de grâces,* si les motifs théocentriques demandent à s'affirmer. Pour le reste, il ne faut pas vouloir graduer la valeur de ces deux formes de prières qui sont également légitimes, si elles placent l'homme en face de Dieu. De plus, elles sont reliées entre elles par une troisième forme, la *prière d'assurance confiante* qui, en égalisant leurs instincts, en parfait le rythme.

1. La *supplication.* — Elle est l'énonciation de tout ce que peut éprouver un cœur humain: « necessitatem, quae nos premit, deo exponere »[3]). Inspirée par une tendance égocentrique, la supplication de la piété prophétique est à la fois spontanée et filiale; elle n'a rien de méthodique; elle procède par bonds, selon le tempérament de celui qui s'y livre, ou selon les circonstances dans lesquelles il vit, à la manière des enfants qui tantôt s'élancent dans les bras de leur père, tantôt marchent raisonnablement à ses côtés, la main dans la main. Il n'hésite pas à soumettre à Dieu les *besoins de sa nature physique;* la vigueur de sa saine piété l'incite à exposer les moindres détails de sa vie à la lumière de la grâce divine: « Hoc licet orare, quod licet desiderare », cette parole de S. Augustin[4]) a été reproduite par S. Thomas d'Aqu.[5]) et par Richard Rothe[6]). D'autres supplications se rapportent au *devoir de l'homme* pour l'accomplissement duquel il demande à Dieu son appui sanctifiant. — La supplication qui se trouve au centre de toute prière prophétique, est celle qui aspire à la *rémission des péchés,*

---

[1]) Ed. d'E. 2, 272.

[2]) Cf. *Sabatier:* Esqu. d. phil. rel., o. c., p. 24, 25, 128.

[3]) *Calvin:* op. I. p. 917.

[4]) *Augustin:* Ep. ad Prob. 130, 12.

[5]) *S. Thomas d'Aqu.:* Summa th. II, 2, qu. 83 a: 6.

[6]) *R. Rothe:* Theol. Ethik, III², 494: « Tout ce qui, chez un chrétien, est l'objet d'un désir, que ce soit un bien spirituel ou un soi-disant bien extérieur, peut aussi être l'objet d'une supplication. »

le sentiment de la coulpe écrasant de la façon la plus sensible la conscience filiale et le sentiment vital de l'homme. Le cri de détresse du 51e psaume, la supplication émouvante du « dies irae » de Th. de Celano: « Culpa rubet vultus meus, supplicanti parce, Deus », la prière incessante de Luther: « Par ta miséricorde mets dans notre cœur l'assurance consolatrice de ton amour paternel... » [1]), ou encore la plainte de Pascal: « Faites que je me juge moi-même .... avant votre jugement, pour trouver miséricorde en votre présence », sont des modèles de ce genre de supplication prophétique. — La piété prophétique revêtant un caractère social, la supplication qui en est l'expression, s'élève à l'*intercession*. Le sentiment de vie qui puise ses forces dans la communion divine, ne peut pas ne pas s'étendre aux enfants de Dieu (2 Thess. 2, 17). — Cette vitalité profonde élargit encore le rayonnement de la prière du type prophétique en orientant la supplication vers des buts qui dépassent et le besoin individuel et l'intérêt personnel du prochain. La prière de Jérémie a pour objet la *cause de Dieu* (Jér. 12, 1 ss.; 15,15). Cette variété de la supplication trouve son expression la plus sublime dans la seconde requête de l'oraison dominicale ou bien dans cette inlassable prière des premières communautés, qui est d'une ampleur grandiose: « Que ta grâce vienne! » (Didachè 10, 6) ou bien dans l'imploration qui couronne l'Apocalypse: « Viens, Seigneur Jésus! » (Apoc. 27, 20). C'est ainsi que Calvin prie que Christ devienne « roi et maître en toutes choses » [2]) et que Pascal prie: « pour votre sainte gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Eglise... » [3]) Et Schleiermacher, reprenant la formule de Jésus, professe que « la prière ne peut avoir d'autre objet que l'avancement du royaume de Dieu, puisque toutes les autres choses se rapportent à cette fin » [4]).

2. *La prière d'assurance confiante.* — Elle surgit entre la supplication et l'action de grâces, les fécondant toutes deux. Elle est l'attestation joyeuse de la confiance qu'éprouve l'enfant de Dieu dans le contact de son Père céleste. Elle agit comme un commutateur, elle dirige les impulsions égocentriques de la supplication vers le but théocentrique. On pourrait trouver réunis les trois instincts de la prière prophétique dans la parole du Psaume 50, 15: « Invoque moi au jour de la détresse. Je te délivrerai. Et tu me glorifieras. » Les aspirations affectives nées de l'impuissance humaine se transforment, au cours

---

[1]) Ed. d'E. 22, 28.
[2]) Op. *Calvini* VI, p. 173.
[3]) *Pascal:* Œuvres compl., 1892, II, p. 30.
[4]) *Schleiermacher*: Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 187.

même de la prière, en un sentiment de sérénité intérieure. La puissance à laquelle s'abandonne le sujet religieux, dépasse son moi conscient et se distingue de lui. N'est-elle pas assez grande et assez charitable pour susciter sa confiance? Et l'obéissance envers Dieu s'ajoute à la confiance. Elle purifie l'âme et lui révèle ce qu'aucun énoncé de principes et aucun repliement sur elle-même ne lui communiqueraient: la discrimination de ce qui est essentiel et de ce qui ne l'est pas. Alors la prière adopte un caractère de haute virilité: Toutes prétentions terrestres, toutes visées étroites se dissipent, les pensées et les conventions où est plongée la vie ordinaire, s'effacent. Il ne reste plus que la joie d'une possession intérieure qui dépasse de beaucoup les soucis qui, auparavant, envahissaient l'âme. Dans la piété juive et chrétienne cette assurance confiante est affermie par le mot: Amen. On n'a qu'à relire l'explication d'une religiosité si profonde et si naïve que Luther, dans le « Petit catéchisme », donne à ce point d'orgue de la prière. — Cette prière d'assurance confiante et virile atteint son point culminant, lorsque Dieu semble se dérober aux sollicitations de l'homme. Alors il s'agit d'attendre Dieu: « suspensis desideriis expectare dominum »[1]), de se soumettre aux décisions inexorables du souverain maître et de renouveler la prière du Seigneur à Gethsémané; tel Pascal: « Faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi, mais conformez ma volonté à la vôtre »[2]). Ce: que ta volonté soit faite! n'est plus une simple requête, c'est l'expression sublime d'un état d'âme. Ce n'est pas la résignation stoïque, ni la suppression systématique de toute vie volontaire. La volonté n'en est pas extirpée, puisque, en se soumettant à la volonté divine, elle en emprunte les impulsions. Partie du désir ardent d'être exaucée qui n'a pas été méthodiquement étouffé, qui s'est, au contraire, hardiment affirmé (Matth. 7, 7 ss.), la volonté se voit régénérée par la foi et affermie par la résolution de s'incliner devant la volonté divine, quelle qu'elle doive être. W. Herrmann découvre le trait caractéristique de la prière la plus spirituelle précisément dans la relation intérieure et l'unité organique de ces deux facteurs opposés: le désir naïf de l'être sain et l'abandon confiant de sa volonté[3]), ou, comme nous l'avons précédemment dit, l'union des tendances anthropocentriques de la supplication et des aspirations théocentriques de l'action de grâces qui, dans toute véritable prière, se rencontrent et se complètent. Conservant l'impulsion

---

[1]) *Calvini* opera I, p. 937.

[2]) *Pascal:* Œuvres compl., 1892, II, 33.

[3]) Cf. *W. Herrmann:* Der Verkehr des Chr. mit Gott, 1886, p. 155: « La foi victorieuse permet à la requête impétueuse de s'apaiser dans le silence devant Dieu. »

puissante du sentiment de vie qui suscite la supplication, la prière d'abandon confiant est un acte volontaire d'une vigueur extraordinaire. La conversion des efforts, survenue au cours de la prière, la transforme en joie, et, rejetant sur Dieu toute son allégresse, elle s'exhale en action de grâces.

3. *L'action de grâces.* — Tout ce qui vient de Dieu, que ce soit heur ou malheur, est pour le croyant l'objet d'une action de grâces [1]). C'est une forme de la prière qui ne convient qu'aux religions les plus élevées. Avant l'avènement du christianisme, elle était rare. L'hymne de glorification qu'on rencontre dans toutes les religions et même chez les primitifs [2]), n'est pas une prière proprement dite; elle n'est pas toujours inspirée par la reconnaissance, elle n'est souvent qu'une captatio benevolentiae. La religion védique ne connaît même pas la notion de la gratitude. Mais, parmi les 5 prières de *Jésus* que relatent les Synoptiques (nous ne comptons pas le N. P.), il y une action de grâces d'une ampleur et d'une profondeur sublimes: Matth. 11, 25-26. Et parmi les prières johanniques attribuées au Christ, il y a celle qu'il prononça devant la tombe de Lazare qui est nettement une action de grâces, comme la glorification du Père est un des thèmes principaux de la prière sacerdotale. Ce sentiment prévalut dans toute la période héroïque du christianisme. v. d. Goltz [3]) ne signale pas moins de 35 passages tirés des épîtres de *S. Paul* dans lesquels l'apôtre remercie Dieu de toutes sortes de bienfaits, mais surtout de sa faveur apparue en Christ (2. Thess. 2, 16). L'état d'âme qui se reflète dans ces actions de grâces, est celui d'un « hommage respectueux » doublé d'une « disposition d'amour confiant » [4]). Il ne s'y trouve pas encore les épithètes pompeuses telles qu'elles s'étalent dans les prières juives et dans les prières liturgiques de la chrétienté qui ont été composées sur le patron de la prière synagogale [5]). La maturité intérieure et la fermeté de la foi qui caractérisent la conscience filiale de S. Paul, et l'action de grâces qui en découle, sont un trait significatif de la prière prophétique. — En général, l'action de grâces se rapporte *au passé*, comme la supplication a trait à l'avenir; en attribuant à la bonté divine les bienfaits du passé, elle est une victoire de l'esprit sur la nature terrestre qui a une tendance à oublier ce qui est acquis. Le cœur débor-

---

[1]) *Goethe:* « Du, danke Gott, wenn er dich presst
Und dank ihm, wenn er dich wieder entlässt. »
W.-ö Diwan.

[2]) *Heiler:* Das Gebet, 1924, p. 157 s.

[3]) *v. d. Goltz:* Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, p. 109 ss.

[4]) *v. d. Goltz:* ibid., p. 108.

[5]) Cf. Const. apost., VIII, c. 10, 5 ss.

dant de confiance absolue s'élèvera plus haut encore, en rapportant à Dieu les éventualités de l'*avenir* même. C'est ainsi que le Christ, dans la prière sacerdotale, comprend ceux qui croiront en lui. C'est une action de grâces sous forme d'intercession: le Seigneur escompte, au moment de la défaite la plus complète, la réalisation définitive des plans divins (Jean 17, 20, 21). On peut aussi se rappeler ce triomphant futur du 42e Psaume. « Espère en Dieu, car je le louerai. » C'est ainsi que Walt, un des personnages de Jean-Paul, remercie Dieu [1]). Pour l'Eglise catholique, la glorification de Dieu, une espèce d'hommage rendu au suzerain, est le premier motif de la prière [2]). « L'inclination qu'a Dieu à communiquer ses propres biens et à se communiquer lui-même, s'accorde harmonieusement avec la volonté que Dieu a également et nécessairement de procurer par ses œuvres sa propre gloire. » [3]). Il est vrai que cette prière « épénique » qui ne trouve son sens profond qu'en corrélation avec le sacrifice eucharistique, n'est pas tout à fait désintéressée, puisque l'exaltation de son saint nom et de ses bienfaits salutaires doit déterminer Dieu à exaucer les supplications des croyants [4]). C'est pour cela que Kant parle d'un « culte de courtisan, où les actes d'humilité ainsi que les chants de louanges sont ordinairement d'autant moins sincères et moraux qu'ils s'expriment en plus de mots » [5]). Et H. Spencer se moque du culte d'une divinité à qui il plaît d'entendre chanter des hymnes et qui se fâche contre les êtres infiniment petits qu'elle a créés, quand ils ne célèbrent pas sa grandeur [6]).

En résumé, la prière prophétique est un organisme vivant dont le principe de vie est la foi et dont les impulsions vitales évoluent en un rythme spontané. Elle se déploie en une puissance passionnée, pour s'apaiser en une assurance sereine et concentrée. Elle émerge d'un: De profundis et aboutit à un Te Deum plein d'allégresse. D'avance, l'âme se sent prise comme dans un remous par la volonté, toute de justice et d'amour, de celui auquel elle aspire. Au respect

---

[1]) « Ich will in diesen Morgen knien und Gott für meine Zukunft danken. »

[2]) Dans la Préface de la messe: « Vere dignum et justum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere. »

[3]) *Dom Festugière:* Revue thomiste, 1914, p. 48.

[4]) Cf. dans l'offertoire de la messe: « Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram... »

[5]) *I. Kant:* La rel. dans les limites de la raison, trad. Trémesaygues, p. 243.

[6]) *H. Spencer*: Autobiographie, trad. de Varigny, p. 61.

de ce Dieu dont elle se sent si éloignée, s'ajoute la confiance qu'elle éprouve de se savoir si proche du Père. La foi égalise ces alternances et ces vibrations, et le scintillement de toutes ces variations se confond finalement dans un état de conscience à la fois harmonique et exalté qui est le fruit de la prière et son exaucement.

Comment cette prière prophétique de nature individuelle et spirituelle devient-elle prière cultuelle? La philosophie religieuse de *W. James* repose sur la distinction de la religion personnelle et de la religion « institutionnelle ». Il nous semble que James fait fausse route en isolant chacun de ces deux types religieux qui, en réalité, se trouvent en relation constante l'un avec l'autre. Nous n'avons donc pas pu faire abstraction de la relation qui rattache la vie cultuelle, fait de la religion institutionnelle, à la religion personnnelle. Nous sommes absolument de l'avis de Dom Festugière qui affirme que « l'oraison privée est fortement finalisée par la prière publique », comme inversement « la Liturgie, en imprégnant l'âme du divin, prépare à l'oraison ». Bien que l'émotion psychique et l'effort spirituel qui conduisent à la prière, soient des faits individuels, l'homme qui prie, appartient à un milieu social, duquel il reçoit la tradition de ses croyances et auquel il en emprunte l'expression.

Il faut pourtant reconnaître que, de prime abord, la prière personnelle, même celle du type prophétique, ne se prête pas aisément au déploiement cultuel, d'abord parce que, dans l'instinct même de son être, elle est un acte spirituel et individuel. Si nous avons désigné l'aspect religieux, l'aspect phénoménal et l'aspect social comme les formes constitutives du culte, il est évident que la prière se résorbe presque entièrement dans le premier. Dans la prière qui tend à unir d'une façon immédiate l'âme à Dieu, le sentiment de la présence divine qu'éprouve l'individu, ne dépend ni d'un appareil doctrinal, ni d'institutions ecclésiastiques, ni de rites propitiatoires.

Pourtant, son extension dans la direction des manifestations concrètes et des expressions collectives, n'est pas chose impossible: Si, au fond de tout essai cultuel, il se cache une volonté religieuse et si, d'autre part, le besoin intime d'entrer en rapports conscients avec Dieu réclame une objectivation, alors la prière qui est la toute première réalisation de ce besoin psychique, sera elle-même déjà un culte in nuce. Une fois engagée dans cette voie, elle aspirera à un épanouissement plus complet. Elle accompagnera ingénument l'action sacrée dans la zone du Sacrifice et du Mystère. Dans le domaine de la piété prophétique, elle se servira de moyens matériels et d'impulsions collectives qui lui sont voisins: elle prendra pour organe la parole et

aura recours aux gestes symboliques; d'autre part, elle réunira les prières individuelles en un acte collectif d'adoration ou dans des chants en commun. Pour préciser le caractère cultuel, il nous faudra donc étudier, comment la prière prophétique, expression d'une vie tout intérieure et personnelle, se transforme en une expression cultuelle. Il faudra, d'abord, suivre l'évolution de son spiritualisme vers les formations concrètes du culte, ensuite, celle de son individualisme vers une énonciation collective. La première, nous apparaîtra comme une limitation, la seconde, comme un élargissement.

2. La limitation du spiritualisme dans la prière cultuelle.

La piété prophétique étant essentiellement spirituelle, la Prière qui en est le type cultuel, doit également et avant tout être spirituelle. Ce spiritualisme a pourtant ses limites, dès que la prière devient une fonction liturgique. Si la prière est appelé à être un élément du culte, peut-être même son facteur constitutif, elle devra se concrétiser. Elle fera « un effort d'expression pour apporter l'inexprimable à l'âme »[1]), elle exprimera par la *parole* raisonnable et compréhensible les sentiments vagues ou désordonnés qui l'inspirent. La pensée peut suffire, lorsque le sentiment religieux d'un seul sujet se manifeste en prière. La parole n'est nécessaire qu'à celui qui n'a pas l'habitude de la pensée. Mais lorsqu'il s'agit d'objectiver un état d'âme individuel en communion avec d'autres âmes ou de traduire un état d'âme collectif, la parole est indispensable et la prière, exigeant un effort plus considérable, subit une cristallisation du sentiment, de la pensée. Car un état d'âme individuel serait, d'une part, trop fluide, trop ténu et, d'autre part, trop spécial, trop déterminé pour répondre aux besoins d'une pluralité d'âmes. Et quand même le sentiment religieux serait identique chez tous les fidèles réunis au culte, il ne s'exprimerait jamais d'une façon identique chez tous. La parole varierait de l'un à l'autre, selon le tempérament, la capacité intellectuelle ou les moyens d'énonciation de chacun. — La prière cultuelle s'adjoindra ensuite le *geste* symbolique: les mains jointes ou élevées, les genoux pliés, le signe de la croix, le regard allant au ciel ou les yeux baissés[2]). C'est ainsi que l'extériorisation par la parole disciplinée ou par le geste rituel enraye et circonscrit la prière interne et spontanée. — Mais la

---

[1]) *Wilf. Monod*: La culture de piété, leçon d'ouverture, 1924.

[2]) *S. Thomas d'Aquin* demande que l'adoration comprenne des actes extérieurs, car, dit-il, « il faut situer dans un lieu déterminé les signes corporels. » (Somme théol., qu. LXXXIV, art. III.) Mais, ajoute-t-il, l'adoration corporelle se fera, elle aussi, « en esprit » (ibid., art. II).

spiritualité de la prière est encore, au culte, sujette à d'autres endiguements. Elle se solidifie, selon les *finalités liturgiques*. La parole ne disciplinera et n'endurcira pas seulement les sentiments et les pensées, mais elle se soumettra elle-même à certaines exigences du culte. Elle adoptera un style conforme à l'atmosphère du sanctuaire, elle obéira à un rythme solennel, elle s'imprégnera d'onction. La prière en contractera ainsi un caractère de régularité, de permanence, mais aussi de rigidité. — Elle se différenciera en formes diverses qui, sans être des prières proprement dites, accompagnent la liturgie. Songeons à la Préface ou aux collectes de la messe, à l'exhortation liturgique qui, au culte protestant, précède la distribution de la cène, ou bien aux lectures bibliques, préludant à la prédication, ou à la bénédiction finale; ou bien songeons aux variations qu'affecte la prière liturgique, selon les différents messages de l'année ecclésiastique, ou selon la place qu'on lui attribue dans l'ordre du culte, ou selon le point de vue confessionnel et dogmatique de l'assemblée à laquelle elle est destinée. En se spécialisant ainsi, la prière prend des contours accusés. Elle se trouve encadrée dans un schème sacré. Elle subit l'empreinte des éléments cultuels auxquels elle s'adapte. L'essor de son spiritualisme et sa liberté d'épanchement s'en trouvent entravés. Alors les élans de la vie émotive et les audaces de la pensée spéculative se voient ramenés à un état d'âme normal et moyen. Dans les » Laudes » du bréviaire bénédictin se trouve cette tournure paradoxale, mais qui caractérise bien l'inspiration ramenée à une mesure normative et harmonique: « Laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus. » Qu'est-ce à dire, sinon que le spiritualisme se trouve être bridé, dès que la prière se fixe dans un canevas liturgique. Cette objectivité liturgique, imposant à la prière un style propre, un contenu prescrit, une ordonnance des idées et même une diction spéciale, distinguera la prière cultuelle de la prière personnelle. La prière cultuelle évitera toute énonciation trop subjective, qu'elle soit redondance pathétique ou débit nonchalant. Elle emploiera plutôt la prose que la poésie. Elle préférera la netteté concise à l'éloquence originale ou à la hardiesse incisive. Tous ces détails demandent à être repris dans la phénoménologie du culte.

3. L'élargissement de l'individualisme dans la prière cultuelle.

1. *Le problème.* — La religion est ouvrière d'unité; elle ne concentre pas seulement les tendances multiples de l'âme en une seule aspiration, mais elle groupe la pluralité humaine autour d'un point unique: le divin. D'autre part, le christianisme n'est pas dans son

essence une religion cultuelle, mais un mouvement né de l'individualisme mystique ou prophétique. Dans ces conditions, la Prière peut-elle être à la fois individuelle et cultuelle, spirituelle et collective? Ne perdra-t-elle pas son intensité, en prenant de l'extension? Toute prière collective n'a-t-elle pas à redouter la mécanisation, les personnes qui prient, dépendant ou du liturge ou de la formule qu'il emploie ? N'est-il pas à craindre que le croyant, conscient de sa responsabilité personnelle, se replie sur lui-même et se désintéresse de la vie religieuse des autres fidèles? — Il nous semble qu'il surmontera le dualisme de ces tendances précisément en priant. En mettant, par la prière, sa propre vie en contact avec la source de toute vie, il y acquiert l'indépendance la plus parfaite, sans que le sentiment des liens sociaux qui le rattachent à ses frères, ne s'affaiblisse. Insistant sur le caractère social de la vie intérieure, Boutroux [1]), définit la religion comme « le sentiment de la communication de l'être extérieur, particulier, limité, incertain avec la source commune de tous les êtres ». L'expérience que le fidèle chrétien fait de la personnalité de Dieu, élargit donc son horizon et lui apprend qu'être une personnalité, c'est l'être pour d'autres. En prenant, dans la communion divine, conscience de lui-même, il se rend compte de ce qu'il doit aux autres. Tout en priant personnellement, n'emprunte-t-il pas, p. ex., ses paroles à tel éducateur ou à tel créateur religieux? Et quoique nous ne partagions pas le point de vue de Durkheim [2]), qui considère la prière individuelle comme une accommodation ou comme une altération de la prière collective, nous reconnaîtrons volontiers que la prière formulée de la société religieuse se reflète souvent dans la prière personnelle, dans sa forme et même dans son inspiration. « Celui, dit Calvin [3]), qui fait scrupule de prier dans les saintes assemblées des fidèles, ne sait ce que c'est de prier en particulier, ou en retraite, ou à la maison. » La prière particulière de l'âme ne repose-t-elle pas sur des représentations collectives de la foi, commune à ceux qui, avec elle, forment un corps mystique ou une Eglise. — Cette expérience est déjà le secret de l'*intercession*. Quoiqu'elle ne soit pas encore un acte collectif, l'intercession « enlève à la prière du solitaire quelque chose de la solitude » [4]). Le juste qui intercède, a conscience de prier avec ceux pour lequels il prie. En priant pour le salut d'Israël, Jérémie se sent entouré de son peuple. L'intercession suppose la « com-

---

[1]) *Durkheim,* Année sociol., 2e année, p. 27, 28: De la définition du phén. rel.

[2]) *Calvin:* Inst. III, xx, 362.

[3]) *Boutroux:* Science et rel., 1908, p. 117.

[4]) *Segond:* La Prière, 1911, p. 178.

munion des saints ». Malgré l'individualisme de son mysticisme, Mme Guyon, elle-même, espère réaliser par sa prière « l'unisson de la vie spirituelle avec Fénelon et les membres du groupe mystique qu'elle vise »[1]). Ce sentiment d'une participation à la vie commune des coreligionnaires sera évidemment l'un des stimulants de la prière cultuelle. — D'autre part, le fidèle non seulement ne se sent pas toujours assez fort pour intercéder, mais éprouve lui-même le besoin et le désir que d'autres intercèdent pour lui. Car il n'est pas toujours facile de se placer tout seul en face de Dieu. Même pour ses intérêts les plus personnels, le chrétien aime à se sentir entouré d'autres chrétiens. C'est dans sa prière la plus intime qu'il dira: « *Notre Père.* » Appartenant à une communauté invisible de frères, il a le sentiment que d'autres aussi portent sur le cœur et devant Dieu les préoccupations qui l'affligent ou le remplissent de joie. L'individu éprouvera alors une satisfaction intime à se rencontrer effectivement, actuellement, verbalement avec ceux qui prient pour lui. Il demande qu'ils prient aussi avec lui; alors, dans le sentiment collectif de la présence de Dieu et dans l'abandon collectif à cette présence, le croyant aura conscience de la réalité efficace de la prière collective. C'est ainsi que la prière individuelle appelle la prière collective et le culte.

II. *Un préjugé théurgique.* — Il faut pourtant, de prime abord, écarter une illusion qui nous ramènerait au niveau de la magie ou à une mentalité sacrificielle de bas ordre. Il ne peut pas être question d'extorquer les faveurs de Dieu par la multiplicité des prières, comme le suppose la pratique catholique de l'adoration perpétuelle, ou par l'effort réuni d'une prière commune, coutume familière à certaines sectes protestantes. C'est rabaisser Dieu à la taille de l'homme que d'espérer l'influencer par une pétition en masse[2]). Luther ne s'est pas affranchi de ce préjugé. En se référant à la parole de Jésus (Matth. 18, 19): « si deux d'entre vous... », il ajoute: « que serait-ce, si toute une ville s'unissait pour... supplier Dieu d'un commun accord! »[3]) Il est vrai que cette manière de voir un peu puérile s'entrecroise, chez Luther, avec une conception plus pure de la prière comme d'un sacrifice d'actions de grâces présenté par la communauté sacerdotale, mais

---

[1]) *Segond:* La Prière, 1911, p. 189.

[2]) *S. Ignace d'A.* (ad Eph. 5, 2) estimait que la prière collective avait plus de puissance que la prière individuelle. *S. Irénée* admet que la prière collective « τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης » appuyée par des jeûnes, pouvait ressusciter des morts (*S. Irénée,* II, 31, 2).

[3]) Cité par *Baumgarten:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., II, p. 1166.

elle s'est maintenue dans l'Eglise protestante [1]). — On ne peut admettre un accroissement de la conscience religieuse par la prière collective que dans le sens que voici: De même que l'état d'âme que fait naître la prière individuelle se révèle comme une intensification de la conscience religieuse du sujet qui prie, de même la prière collective provoque une augmentation consciente du moi social de l'assemblée cultuelle et, produisant ainsi une circulation de vie religieuse, elle enrichit et approfondit la piété personnelle de chaque croyant qui s'associe de cœur à cette prière collective. Autrement dit, l'exaltation de la conscience religieuse est de nature psychologique, non d'un effet métaphysique. La prière collective n'est pas une simple addition d'énergies religieuses; elle est la multiplication de puissances individuelles opérée par un fait religieux qui s'impose à tous les fidèles assemblés en une objectivité impressionnante et en une simultanéité contagieuse. P. ex.: Avant la première Pentecôte, les disciples, réunis dans la « chambre haute », « persévèrent d'un commun accord dans la prière » (Actes 1, 14). Est-ce parce que Pierre ajoute l'ardeur de sa foi à la profondeur mystique de Jean, ou parce que le rationalisme de Thomas est complété par la naïve espérance des autres? Non, car ils puisent tous leurs forces dans la communion spirituelle avec leur Maître disparu et pourtant présent au milieu d'eux. C'est en lui qu'ils sentent s'accroître non seulement leur vitalité individuelle, mais leur avoir collectif. La vie partant du Seigneur n'inonde pas seulement la vie de chacun, mais passe des uns dans les autres, comme un courant d'eau vive. C'est ce que Kant [2]) dit à sa façon: « les souhaits de chacun, ... qui se confondent avec les souhaits de tous par rapport à la fin (l'avènement du royaume de Dieu), peuvent élever l'émotion jusqu'à l'enthousiasme; ... on se sert d'une cérémonie par laquelle est représentée l'union extérieure de tous les hommes dans ce souhait du royaume de Dieu, pour porter en chacun les mobiles moraux à leur maximum d'énergie, ce qu'on ne pourrait faire d'une façon plus habile qu'en s'adressant au chef de ce royaume, comme s'il se trouvait spécialement présent en ce lieu. »

III. *Le sujet de la Prière cultuelle.* — La Prière représentant, pour le protestantisme, le type cultuel de la communion divine, rap-

---

[1]) Cf. le cantique: « Betgemeinde, heil'ge dich » de Ch. K. L. v. Pfeil (cantique alsacien n° 1621): Kann ein einiges Gebet // einer gläub'gen Seelen, // wenn's zum Herzen Gottes geht // seines Zwecks nicht fehlen, // wie wird's tun // wenn sie nun // alle vor ihn treten // u. gemeinsam beten?»

[2]) *Kant:* Die Rel. in den Grenzen der Vernunft, trad. Trémesaygues, p. 241 s.

pelons-nous ce que l'un de ses docteurs les plus autorisés, *Schleiermacher,* désigne comme le but du culte: Le culte doit tendre à figurer la conscience religieuse de la communauté, et la transmettre aux fidèles en l'avivant [1]). Le sujet qui, par la Prière, tend au but cultuel, n'est donc plus, selon la théorie protestante, une âme individuelle, mais une collectivité. L'assemblée des fidèles est le moi de la Prière. — L'*Eglise catholique* connaît également la prière collective. Pour elle, le sujet de l'action liturgique n'est pourtant pas l'assemblée cultuelle, c'est l'Eglise; celle-ci comprise non comme l'ensemble de ceux qui partagent la même croyance, mais comme unité spirituelle [2]). Chez les protestants, le moi qui agit dans la prière, est la communauté concrète, mais il est aussi uni en esprit avec tous les membres de l'Eglise invisible. Pourtant, le lien qui rattache l'assemblée cultuelle à celle-ci, n'est pas la solidarité constituée par l'institution hiérarchique de l'Eglise, mais la foi en Dieu, le Père de Jésus-Christ, qui permet à chaque croyant d'être son propre prêtre et de porter lui même l'offrande de sa prière devant l'Eternel. Dans le protestantisme, le croyant qui prie, se sent entouré d'une façon immédiate et sensible par une assemblée concrète qui se rattache à une unité spirituelle se trouvant à l'arrière-plan. Dans le catholicisme, le croyant appartient, en premier lieu, à la collectivité institutionnelle qui, vaste, à la fois visible et invisible, a pris corps dans l'Eglise, tandis que l'assemblée fortuite qui l'environne et qui n'a pas de contours très déterminés, a moins d'intérêt pour lui. Nous n'oublions pas que les réformistes bénédictins s'efforcent de réaliser une communion plus complète des fidèles assemblés au culte empirique et que, d'autre part, ils accentuent le caractère spirituel de l'Eglise considérée comme corpus Christi mysticum. Ce que Bismarck dit un jour, ne reste pas moins vrai: « Chez les catholiques, le prêtre peut célébrer le culte sans communauté;

[1]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 75: « Der Zweck des Kultus ist die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins (der Gemeinde) »; nous sommes en droit de faire cette addition parce que Sch. affirme p. 76: « dass der Kultus, seinem Wesen nach, das gemeinsame religiöse Wesen ist. »

[2]) *Guardini:* Vom Geist der Liturgie, 1921 [7], p. 25. — Cf. *Dom Festugière:* Revue de philosophie, 1913, p. 736: « La Liturgie... est le champ le plus large de l'expérience religieuse des âmes catholiques. »

chez les protestants, la communauté peut célébrer le culte sans prêtre. » On ne doit donc pas confondre la Prière, en tant que type cultuel, avec la Liturgie catholique. Celle-ci a son point de mire dans le Sacrifice. La Prière est l'expression cultuelle du protestantisme. Chez les catholiques, c'est l'Eglise, représentée par le sacerdoce chargé du Sacrifice, qui est le sujet du culte; chez les protestants, c'est l'assemblée des croyants [1]), qui, par ses chants, p. ex., présente, elle-même, sa prière devant Dieu et dont le liturge ou le chœur ne sont que les délégués.

IV. *La réalisation de la prière collective.* — Deux questions doivent être envisagées: 1° Comment la prière liturgique, appelée à réunir les impulsions de la piété individuelle et à leur donner un corps, exprimera-t-elle le sentiment commun de l'assemblée, tout en répondant à tous les besoins individuels des croyants? 2° Comment la prière de chaque croyant se fondera-t-elle avec celle de son voisin en vue de constituer un état de conscience convenant à la prière de la collectivité?

1° *La Prière liturgique exprime l'état d'âme de l'assemblée.* — Il faudra, au point de vue de la *forme* d'abord, donner à la prière liturgique un son de cloche qui résonne dans tous les cœurs. Afin d'être comprise rapidement et vivement saisie par tous, elle devra s'adapter à la compréhension de la moyenne des assistants. Elle évitera un style archaïque dont la beauté ne peut être goûtée que par des érudits ou des esthètes. C'est un danger qui menace précisément la production liturgique, la loi de l'hérédité y révélant sa puissance. Si la réaction qu'a provoquée le mauvais goût du rationalisme, a été, sous bien des rapports, salutaire, ramenant à la lumière des trésors du passé, il faut pourtant se demander, si ces prières d'Althamer ou de V. Dietrich, tirées d'anciennes liturgies, si ces chants de Blaurer et de Zwick, si ces mélodies d'Eccard et de Praetorius peuvent encore être utilisés au profit des générations nouvelles. Dans leur enthousiasme ou leur pédanterie, les savants liturgistes ne font pas toujours une discrimination utile entre ce qui possède une valeur religieuse et ce qui n'en est que le cadre somptueux ou vénérable. La foule des non-initiés ne possédant pas une suffisante faculté de pénétration esthétique, ne voit dans ces modèles anciens que des arcanes insondables ou des morceaux raboteux. Il faut évidemment un *style liturgique,*

---

[1]) Cf. Conf. Aug. VII: « congregatio sanctorum in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. »

et comme toute époque n'est pas également apte a en créer un, on fera bien d'avoir recours aux productions d'une époque classique. Entendons-nous pourtant sur la notion du style. Si le style est, en général, un trait signalétique, propre à toute composition dont il représente les forces vitales d'une façon adéquate et sincère, le style cultuel doit être appelé à dégager le phénomène cultuel de toute détermination contingente et à lui conférer un caractère ayant une valeur générale pour l'édification collective. La prière liturgique devra donc se plier, quant à sa forme, aux lois du style cultuel. On ne prie pas au culte, comme dans sa chambre, de même qu'on n'y chante pas comme au concert et qu'on n'y parle pas comme à la tribune. Ni moderne, ni archaïque, la prière cultuelle, uniquement destinée à disposer les âmes à la communion divine, doit être accessible à toutes les intelligences et convenir à tous les goûts. Et parce qu'elle doit, par principe, être intelligible, elle ne doit pas non plus admettre la contrainte d'une langue liturgique autre que la langue vulgaire. Elle éliminera même les formules tirées du latin, de l'hébreu, du grec, telles que: Sursum corda, Alléluia, Hosanna, Kyrie eleison. M. Baumgarten [1]) fait remarquer avec raison qu'une des plus piètres fictions que certaines théories du culte traînent après elles à travers les âges, est celle, que l'assemblée pourrait s'assimiler le coutenu d'une prière par de courtes exclamations, telles que Amen, Alléluia. Les paroissiens ignorent le sens de ces clichés; et les pasteurs eux-mêmes appliquent des amens à des formes liturgiques où ils sont absurdes et n'ont rien à faire [2]). — Pour être compréhensible pour tous, la prière liturgique n'affectera ni une gravité empesée, ni une familiarité déplacée, ni une emphase vaniteuse, ni une importunité didactique. Elle évitera les périodes surchargées et alambiquées, qui étaient en usage, p. ex., en Allemagne au 16e et au 17e s., les oraisons trop longues qui lassent l'attention [3]), les thèmes théologiques ou philosophiques dont la subtilité n'est pas à la portée du simple fidèle, la description d'états d'âme que Dieu connaît sans qu'on les lui expose, le remplissage rhétoricien, les exclamations pathétiques et les spasmes hystériques. Le style de la prière cultuelle sera concis et énergique. Il trouvera son modèle classique dans le langage de la Bible (ce qui ne veut pas dire que la prière sera un chapelet de citations de l'Ecriture). A la fois principe

[1]) Rel. in Gesch. u. Gegenw., II, p. 1169.

[2]) *Glaue:* Zum Gebr. des Amen. Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1924, 11/12.

[3]) *Luther,* Ed. d. W. 12, 36: « Ne submergeons pas les âmes afin qu'elles ne se fatiguent pas; ne les a-t-on pas écrasées par un travail d'âne, dans les couvents et les chapitres ? »

et stimulant d'une ferveur sincère, il aura du charme dans la majesté, de la simplicité dans la grandeur, de la tendresse dans la gravité, de la sobriété dans l'enthousiasme. Il sera le miroir de la pensée éternelle: une formation se développant organiquement, enracinée en Dieu et tendant vers lui.

b) Comme la forme, le *contenu* de la prière liturgique doit rallier les sentiments épars en une conscience collective. La prière cultuelle ne sera ni l'énonciation d'un état d'âme individuel à laquelle d'autres ne sauraient s'associer, ni une expression si vague des sentiments chrétiens que l'âme individuelle ne voudrait pas y déverser ses préoccupations personnelles, de peur de les y voir se délayer. Pour réaliser l'identité et la solidarité de la conscience religieuse, il faut que la prière cultuelle soit l'expression d'une *foi religieuse,* d'une *conviction confessionnelle* et *d'intérêts actuels,* communs à tous.

La *foi religieuse* qui, dans la prière cultuelle, unit les consciences et les cœurs, sera ce que nous avons appelé la piété prophétique. C'est ce que Schleiermacher déduit de son principe cultuel, selon lequel la prière cultuelle ne peut avoir d'autre objet que le royaume de Dieu. Alors « la prière publique renfermera les désirs particuliers et d'intérêt terrestre que les fidèles consentiront à aiguiller [1]) vers la prière d'abandon confiant » [2]). La prière cultuelle sera assez large pour contenir toute la variété des besoins individuels, sans même les énumérer; car, comme dit Guardini [3]): « l'Eglise n'arrache pas aux âmes leurs secrets. » Il n'y a que la prière méthodiste ou celle de l'Armée du Salut à laquelle on pourrait reprocher un manque de retenue à l'égard des âmes individuelles. Parce qu'elle est collective, la prière cultuelle éliminera ce qui est particulier et unilatéral et elle maintiendra, dans les cadres de la piété prophétique, ce qui est de valeur générale et essentielle. Elle sera « le résumé de toute la religion, dit Vinet, non son abrégé. L'abrégé divise, le résumé combine et incorpore les différents éléments d'une idée ou d'un fait » [4]). En tout cas, chaque prière cultuelle doit « présenter tout Jésus-Christ à l'âme du fidèle ».

Ce contenu de nature prophétique détermine aussi, dans les Eglises évangéliques, le *caractère confessionnel* de la prière cultuelle. Celle-ci reproduira non seulement les aspirations d'une assemblée fortuite, mais ce que la collectivité protestante, mûrie par les siècles et

---

[1]) « umlenken. »
[2]) *Schleiermacher*: Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 189 ss.
[3]) *Guardini:* Vom Geist der Liturgie, o. c., p. 11.
[4]) *Vinet:* Théologie pastorale, 1854, p. 209.

ayant parcouru les différents degrés de la culture religieuse, a retenu comme son patrimoine le plus précieux et le plus agissant. En règle générale, on peut dire que tout chrétien catholique pourra adopter la prière cultuelle protestante, résumé de la pensée théologique et de l'expérience religieuse de la Réforme, mais aussi expression de la piété prophétique du christianisme primitif tel qu'il a trouvé de nombreuses et pures variations dans la Liturgie catholique. Mais il serait difficile, pour un chrétien protestant, de s'assimiler certaines invocations sacrificielles de la messe romaine ou tels « Theotokia » du Mystère orthodoxe. Pour que la prière collective soit l'expression sincère de l'assemblée cultuelle, il faudra qu'elle tienne compte de sa qualité confessionnelle.

Enfin, la prière cultuelle unira les cœurs par l'énoncé de ce qui est la *préoccupation actuelle* de tous les membres de la communauté. En temps de guerre ou de catastrophes publiques, à l'occasion de jubilés ecclésiastiques ou de commémorations locales, la prière reflétera ce qui domine les cœurs, leur tristesse commune ou leur enthousiasme général, leur gratitude ou leurs appréhensions, sans que le caractère de la solennité spéciale n'efface le caractère fondamentalement religieux de la prière. Alors sa détermination casuelle, éclairée par les lumières de l'Evangile, non seulement ne désorientera pas les âmes dans leur désir de communion divine, mais favorisera la réalisation de celle-ci.

2° *Les prières individuelles s'associent dans la Prière cultuelle.* — Ayant examiné, comment la Prière cultuelle crée un état de conscience sociale, plaçons nous maintenant au point de vue de l'individu et envisageons sa participation à la prière collective. Si, pour la formation d'une conscience religieuse collective, la prière liturgique doit *s'élargir* assez, pour recueillir dans un même lit et pour unir dans un même courant tous les affluents de caractère individuel, d'autre part, la prière individuelle devra *se restreindre* et se surveiller pour ne déverser dans le fleuve de la prière commune que ce qui peut servir à la création de la conscience collective. Elle devra d'abord se resserrer, pour ensuite s'étendre. L'unité spirituelle de l'assemblée qui prie, demande donc au sujet individuel deux choses: un *renoncement* et un *apport personnels*. — Un renoncement: le fidèle renoncera à tout ce qui, dans son être, n'aspire qu'à une fin exclusivement particulière. Il ne considérera pas le culte comme le moyen de s'édifier, de s'éclairer et de se consoler, lui en premier lieu et lui-même en dernier ressort. Pour se mettre au diapason de l'assemblée, il s'accommodera, p. ex., d'une prière exprimant la joie de la communauté, alors même que sa

situation momentanée le disposerait à la tristesse. Ou il s'associera à telle prière liturgique d'inspiration largement chrétienne, quand même il n'y trouverait pas les formules orthodoxes ou libérales, piétistes ou sectaires auxquelles son cœur s'est attaché et qu'il emploie pour sa prière personnelle. Nous ne demanderons pourtant pas, comme M. Guardini [1]),que le fidèle se plie à des prières et à des pratiques qu'il ne pourrait pas s'assimiler par la pensée, qu'il ne comprendrait pas ou qu'il ne pourrait pas pénétrer dans leur profondeur. Cette foi implicite, s'étendant aux actes cultuels, diminuerait, nous semble-t-il, la dignité de la personnalité humaine, car, comment pourrait-elle réaliser la communion divine dont l'effet le plus précieux consiste précisément à éveiller dans l'enfant de Dieu la conscience de son moi? Nous rejetons l'humilité comme œuvre pie, mais nous l'admettons comme acte de foi et de charité qui ne compromettra aucunement l'indépendance spirituelle du croyant. — *L'acte de foi* de celui-ci sera son premier *apport personnel.* En sacrifiant la direction habituelle de ses pensées, pour s'abandonner à Dieu et pour se plonger dans la vie spirituelle plus large qui s'offre à lui dans la prière de l'Eglise, il contribuera, pour sa part, à l'édification de la communauté entière. Et à ce premier apport s'ajoute l'*acte de charité* qui naît, lui aussi, du renoncement précédent: Le croyant laisse imposer à sa contemplation un contenu bien arrêté qui ne convient peut-être pas à sa maturité chrétienne; mais puisqu'il satisfait les besoins de son prochain, il en adoptera les inspirations vraiment religieuses, sans s'effrayer des accessoires dont il fera facilement abstraction. Dans ce cas, la contrainte morale se double de condescendance (Rom. 14, 19), sans porter préjudice à la conscience personnelle du croyant. En priant, les fidèles, ceux qui sont forts comme ceux qui sont faibles, auront le sentiment d'augmenter la vie religieuse de leurs frères. Chacun, en faisant participer son voisin à sa propre spiritualité, comptera pour lui-même sur le stimulant de la piété des autres. Chacun abandonnera allègrement la tour d'ivoire dans laquelle son individualisme aime à se retrancher, pour communier avec les autres, pour partager leurs peines et leurs joies, pour souffrir de leurs défaites et pour préparer leurs victoires. Il fera pénétrer ses forces vitales dans l'existence du prochain, en englobant celle-ci dans les profondeurs de son propre être. La prière solitaire peut également envelopper de charité le prochain: donne-*nous* notre pain quotidien; mais il faut apprendre à prier non seulement les uns pour les autres, mais les uns avec les autres, et, en quelque sorte, les uns dans les autres. — Dailleurs,

---

[1]) *Guardini:* Vom Geist der Liturgie, o. c., p. 27.

la prière cultuelle n'encouragera pas seulement le croyant à changer son « moi » en un « nous », elle lui fera nettement sentir les limites jusqu'où sa personnalité peut se laisser aller, sans s'abandonner, en se donnant. Dans certaines sectes on dépasse les bornes qui sont tracées à l'amitié spirituelle. Sans respect et sans souci des distances à observer, la prière individuelle fait irruption dans les âmes voisines, les subjugue, les fascine ou bien les scandalise, et, paralysant leur élan vital, compromet leur communion avec Dieu. Au contraire, la prière liturgique prétend unir les cœurs, sans violenter les âmes. Elle assure au chrétien à la fois le sentiment de son indépendance individuelle, et celui de sa solidarité fraternelle.

V. *Le rôle du liturge.* — Ainsi comprise, la prière liturgique impose une grande responsabilité à celui qui est appelé à être « l'artisan de la joie pour les fidèles » (1. Cor. 1, 24). Sa prière liturgique doit être un chef-d'œuvre de tact ou, ce qui revient au même, d'amour respectueux, dans l'intérêt de l'ordre cultuel, afin que « toutes choses se fassent avec bienséance et avec ordre » (1. Cor. 14, 40). La prière liturgique qui est « la voix du troupeau »[1]), n'appartient pas au pasteur. Son office liturgique ne l'autorise pas de mortifier les âmes ou de régenter les consciences. En pesant la charge d'âmes qui lui est confiée, il se préparera non seulement à la prière qu'il choisira dans la liturgie, mais aussi à celle qu'il prononcera d'abondance. Quant à celle-ci, il doit en avoir conçu et médité les idées générales. Vienne alors l'inspiration d'en-haut, et il pourra s'y abandonner, sans perdre de vue les besoins de son auditoire. — La *prière spontanée* peut être l'épanchement d'une nature prophétique. Elle exercera par sa puissance immédiate une action sur les cœurs et sur les consciences. Les grandes personnalités religieuses ne font usage que d'elle. Spener ne se lasse pas de mettre en garde ses amis contre les formules liturgiques[2]). Bunyan[3]) et Fox polémisaient contre le Common Prayer Book. Milton dit dans son « Iconoclastes »: « de vouloir emprisonner dans un enclos de paroles les deux choses les plus libres, notre prière et l'esprit divin qui nous y pousse, c'est une tyrannie », et il compare, dans la « Defensio pro populo », la liturgie « au chant du coucou qui répète sans cesse la même litanie »[4]). Schleiermacher oppose également la prière spontanée et enthousiaste à l'usage formaliste et endor-

---

[1]) *Vinet:* Théol. past., 1854, p. 211.
[2]) *Grünberg:* Spener II, 165.
[3]) *Bunyan:* Works, 1736, I, p. 444
[4]) Cf. *Weingarten:* Revolutionskirche Englands, 1868, p. 29 s.

mant des liturgies. Il faut, dit-il, « que la prière se crée ses propres paroles »[1]). Il est certain que la prière qui sera le cri de l'âme sincère et simple, humble et puissant d'un liturge doté du charisme de la prière, empoignera plus profondément l'assemblée que la prière lue, d'autant plus que la communauté n'a pas besoin, pour bien prier, de s'assimiler chaque parole, pourvu que l'émotion du cœur obéisse aux directives données par l'émotion de l'officiant. — Cette prière libre expose pourtant le liturge à bien des *écueils*. Pratiquée par des virtuoses de la dévotion, elle peut devenir un sport malsain; pratiquée par des esprits peu souples, elle reproduit à l'infini les sentiments les plus spéciaux et les formules les plus rebattues; abandonnée à des âmes exaltées, elle se déploiera en images déconcertantes ou saugrenues; ici, elle entend convertir l'hérésie, là, elle dénonce l'incrédulité, au lieu de faire rayonner la foi et de rassembler les bonnes volontés. Quand elle se met à raconter au bon Dieu ce qu'il n'ignore pas, ou quand elle se fait didactique, enseignant aux hommes ce qu'ils ont souvent entendu et ce que la prédication leur dirait plus directement, quand, au lieu d'être un organe de l'adoration collective de Dieu, elle se fait, sans aucun scrupule, l'instrument d'un culte du moi, alors la prière spontanée peut devenir la profanation la plus scandaleuse. C'est un véritable crime, lorsque la prière cultuelle qui doit être un service sacré et un acte de charité, se perd dans un verbiage navrant. Bersier parle des « cantilènes conventionnelles, des échauffements factices et des familiarités déplacées » de la prière improvisée[2]). Th. Harnack résume judicieusement les arguments que l'on peut faire valoir contre la prière spontanée, en disant: La prière libre procède d'une personnalité individuelle; quand même celle-ci vivrait intimement liée à la communauté, elle ne pourrait jamais nier une subjectivité qui s'opposerait à celle des autres. Dans ces conditions les fidèles ne peuvent que répéter la prière (nachbeten), mais non s'y asocier (mitbeten) »[3]). A. Bitzius[4]) fait remarquer qu'en négligeant la prière des liturgies, le pasteur prive la communauté de beaucoup de fruits du passé et ... affaiblit son sentiment de solidarité. — Nous ne condamnons pas la prière d'abondance, quand, émanation d'une personnalité douée d'un charisme prophétique, elle réussit à être à la fois la puissante projection de la piété personnelle du liturge et de la conscience sociale de l'assemblée, mais nous recommandons le juste milieu entre l'objec-

---

[1]) *Schleiermacher*: Predigten, éd. Herbig, t. II, 1835.
[2]) *Bersier:* Projet de Rén. de la Liturgie, 1888, p. XLVI.
[3]) *Th. Harnack*: Prakt. Theol., I, 473.
[4]) Cité par *A. Krauss:* Prakt. Theol., I, 82.

tivité réfrigérante d'une prière prescrite et la déliquescence d'une prière toute subjective et, selon l'inspiration de l'heure, la combinaison de formes fixes et de formes libres. Là où il s'agit d'équilibrer les forces religieuses d'une collectivité nécessairement composée de mentalités diverses, une certaine retenue s'impose, une discrétion qui, au fond, est un témoignage de la charité que nous portons à ceux qui ne partagent peut-être ni nos concepts, ni nos sentiments et qui refuseraient de se plier à une subjectivité limitée et intolérante. La parole de S. Paul: Phil. 4, 8, règle d'une culture religieuse à la fois puissante et harmonique, comprenant les vertus purement éthiques et l'expression radieuse de l'urbanité chrétienne, conciliant le devoir individuel et celui qui concerne les relations avec le prochain, reflète l'esprit qui doit dominer la prière cultuelle.

Un mot encore sur la *prière publique prononcée par des laïques*. Les communautés d'illuminés qui proclament le sacerdoce universel, la cultivent. Il faut reconnaître que, tant que la prière est un charisme possédé par des personnalités privilégiées, elle n'est pas déplacée dans le cadre exigu d'une assemblée intime et homogène. Tertullien constate encore que les chrétiens de son temps prononçaient, au culte, des prières « sine monitore », « de pectore », « de proprio ingenio »[1]). Pourtant, dans les milieux sectaires, le rôle des inspirés devient logiquement un office régulier. Les quakers, eux-mêmes, qui rejettent le ministère attitré, chargent de la prédication et de la prière des personnes qualifiées, les « record ministers ».

Enfin, *la glossolalie!* Exigeant une interprétation qui, elle-même, est un privilège, peut-elle dépasser ou remplacer la prière cultuelle? Tenons-nous en à la sobre appréciation de S. Paul (1. Cor. 12-13) qui désigne la charité comme la voie royale conduisant au but cultuel. La glossolalie ne peut pas traduire les intuitions de la conscience collective, ni assurer à tous les assistants la communion divine (1. Cor. 14, 2. 4. 12). « Que ce soit pour l'édification de l'Eglise que vous cherchiez à posséder abondamment les dons spirituels », voilà le principe même de la prière liturgique. — La musique religieuse peut être considérée comme un élément moderne, analogue à la glossolalie; une fugue de Bach, un prélude de Palestrina et même l'improvisation d'un organiste à la fois capable et pieux, peuvent être ressentis comme l'épanchement d'âmes religieuses qui, de caractère irrationnel, se passe de paroles articulées. Mais, comme la compréhension musicale n'est pas donnée à tout le monde, la glossolalie musicale ne pourra

---

[1]) *Tertullien:* Apol. 30, 39.

jamais se substituer à la prière cultuelle; même la Passion de S. Matthieu de J. S. Bach ne transporte dans la sphère divine que la communauté limitée des initiés ou des natures nées musicales. Elle restera glossolalie sans ἑρμενεία pour ceux qui ne possèdent ni cette culture spéciale, ni cet organe naturel. *L'édification* dont parle S. Paul, est un acte de solidarité, un effort collectif de la foi et de la charité de tous les membres de la communauté chrétienne, une vivification des sentiments et des volitions régnants déjà parmi les fidèles.

Nous reconnaissons que la prière liturgique, telle que nous l'avons décrite, est un idéal. Elle manque souvent de spontanéité, comme la prière individuelle manque parfois de retenue ou de charité à l'égard de l'assemblée La prière liturgique empirique sera tout au plus un indicateur montrant la direction dans laquelle il faut marcher pour aboutir à la communion divine, un pont conduisant à un but situé au delà du culte, un acheminement vers l'adoration à laquelle elle dispose les âmes et à laquelle elle prépare la pensée. Mais ce problème, au fond insoluble, nous occupera dans un autre ordre d'idées.

II. Histoire de la Prière cultuelle.

1. La Prière cultuelle en Israël et dans le christianisme primitif.

Il est difficile, voire même impossible, d'écrire une histoire de la prière. En tant que manifestation vitale de l'âme humaine, la prière n'a pas d'histoire, parce qu'elle n'a guère subi, au cours des âges, de transformations profondes. La Prière, en tant que type cultuel par contre, associée à des expressions concrètes et variables, a évolué. Mais, là encore, nous devons nous imposer certaines restrictions. Nous n'avons l'intention d'examiner ici que la Prière comme type cultuel de la piété prophétique. Nous écartons donc, de prime abord, l'histoire de la prière *individuelle* de toutes les formes, même la prière de tendance prophétique qui, en Grèce, sous l'influence de la philosophie idéaliste, écarta la prière magique. Nous savons que les sages laissaient aux dieux le soin de leur donner ce qu'ils jugeraient utile pour le véritable bien de l'homme; nous savons aussi que Socrate, dans le Phèdre de Platon, prie les dieux de lui accorder la beauté intérieure; mais nous ne savons pas, si ces aspirations d'essence prophétique déterminaient aussi la prière cultuelle en Hellade. — Nous

écartons ensuite la *prière cultuelle du primitif,* formule magique [1]) ou hymne rituel, puis la prière liturgique qui accompagne le Sacrifice [2]) ou qui en reflète l'inspiration intéressée, enfin la prière qui répond aux aspirations du Mystère.

En étudiant les origines de la Prière cultuelle de nature prophétique, nous en trouvons les premières traces dans la religion égyptienne [3]). On y connaissait des cultes de prière. M. *Heiler* signale des hymnes au soleil du roi réformateur Ichenaton qui sont d'une belle inspiration, espèce de Te Deum servant au culte de la communauté d'Aton [4]). —

En *Israël,* la prière s'élève à un niveau plus élevé. Elle y est devenue une prière cultuelle dans le meilleur sens du mot. L'expérience religieuse qui rattachait le peuple à Yahvé, le *Dieu de l'alliance* dirigeant le cours de l'histoire, fit naître cette puissante Prière. Malgré toutes les infiltrations de la mentalité primitive des cultes cananéens ou des religions mondiales, la Prière demeura en Israël — et c'est là son critère — l'invocation du dieu personnel de la nation. Le culte préexilien était sans conteste le Sacrifice. Mais la prière cultuelle et le culte de Prière existaient indépendamment des cérémonies sanglantes. On se rendait au temple pour y rencontrer Dieu (2. Sam. 15, 32). En temps de détresse nationale ou de catastrophes, le peuple tout entier, après avoir déchiré ses vêtements et s'être couvert la tête de cendre, se présentait au temple et offrait ses supplications à l'Eternel [5]). Il y a, d'autre part, des services d'actions de grâces publiques auxquels la nation se rendait en habits de fête, au son des trompettes et des harpes, frappant des mains, exécutant des danses rituelles. Pour l'accomplissement de la prière toute l'assemblée se pros-

---

[1]) En proférant le nom du dieu, on met celui-ci dans une dépendance temporaire; car posséder cette autre partie de lui-même, c'est avoir prise sur l'être entier.

[2]) *Rig-Védâ:* X, 105, 8. « Un sacrifice sans prière ne saurait plaire à Indra. » De même, la prière publique accompagne, en Israël, le sacrifice dès l'origine. (*Buhl:* Gebet im A. T. Real. Enc. 6, p. 393). עָתַר : prier, en hébreu, signifie sacrifice, en arabe.

[3]) M. *Segond:* La Prière, 1911, p. 204-294, passant en revue la prière de la religion védique, mazdéenne, égyptienne, assyrio-babylonienne, chinoise, grecque, romaine, mahométane, nous démontre que, malgré le caractère ritualiste, superficiel, objectif ou utilitaire de la prière de ces religions, il se cache souvent un sens religieux et personnel, une inspiration morale ou même une effusion mystique sous les formes codifiées et rituelles.

[4]) *Heiler*: Das Gebet, 1921 [4], p. 430. Cf. *Rœder*: Urkunden zur Rel. des alten Aegypten, 1915, p. 62.

[5]) I. Sam. 7, 6; 1. Rois 8, 27; Joël 1. 2.

ternait, la face contre terre (Ps. 27, 6; 33, 2. 3; 47, 2; 42, 5; 95, 6; Néh. 8, 6; même dans sa prière individuelle et domestique, l'Israélite se considérait comme un membre de la collectivité nationale et cultuelle. C'est le sentiment de solidarité rattachant Yahvé à son peuple et chaque membre du peuple au Dieu de l'alliance, qui communiquait de l'assurance aux prières et les encourageait (2. Rois 1, 6). Ps. 77 est une prière tout individuelle, mais le fidèle espère son exaucement parce qu'il se rappelle les prodiges que Yahvé a faits pour la délivrance de son peuple (v. 15 ss.). — La prière cultuelle ne s'adressait pas seulement au Dieu de l'alliance qui, au cours de l'histoire, avait manifesté sa puissance, mais aussi au *Dieu créateur* [1]). C'est vers lui que s'élevait l'hymne de louanges de la communauté. Ce qui donne à cette hymne un caractère particulièrement sublime, c'est que le créateur y est identifié au Dieu « dont le trône a pour base la justice et l'équité et devant la face duquel sont la bonté et la fidélité » (Ps. 89, 10 ss., 15). Enfin, la création permet au second Esaïe de reconnaître dans le créateur le souverain maître de toutes les nations (Es. 45, 23). Cette conviction devait également provoquer des sentiments sociaux et des invocations cultuelles. Enfin, en implorant Yahvé comme le קָדוֹשׁ le Saint, étranger à tout ce qui est profane, impur et mauvais, la Prière renonce à toute contrainte magique, elle fait appel à la fidélité de Dieu envers lui-même et envers son peuple. Tous ces motifs profondément prophétiques se rencontrent dans la Prière cultuelle d'Israël, dès avant l'Exil et pendant l'Exil. Si les prophètes étaient les représentants d'un individualisme religieux remontant à Moïse et à Samuel, les virtuoses de la prière personnelle et Jérémie, le plus grand d'entre eux, s'ils étaient les adversaires d'un culte dénué de sincérité, leur critique ne se dirigeait pourtant pas contre la prière cultuelle comme telle, mais contre la prière purement extérieure et battologique (Es. 29, 13; Amos, 4, 4; 5, 3; Osée 6, 6 ss.; Es. 1, 15; Jér. 7, 21 ss.). — Mais c'est surtout *pendant l'exil,* que la Prière cultuelle de la communauté juive s'épanouit. Elle fut un des fruits les plus précieux de l'oppression qu'y dut subir le peuple séparé de son temple. La réforme deutéronomique, ayant concentré le culte à Jérusalem, avait fortement accentué le ritualisme sacrificiel contre lequel s'étaient élevés les prophètes. Maintenant la détresse de l'exil fit revivre l'idéal de Prière qu'ils avaient entrevu. La nostalgie d'un culte national devenu impraticable sur terre profane, rassembla les exilés dans des maisons consacrées à la Prière. C'est ici que les forces religieuses de la piété individuelle transfigurèrent la piété collective et que la religion personnelle des pro-

[1]) *Hempel:* Gebet u. Frömmigkeit im A. T., 1922, p. 19.

phètes prit un aspect cultuel [1]). Les prophéties, surtout celles de Jérémie, inspirèrent des hymnes aux « captifs de Sion ». Le psautier, livre de prières, prodiguait ses consolations aux fidèles assemblés en une communauté spirituelle. La prière contribua ainsi à résoudre le problème d'un passé national incompréhensible et d'un présent paradoxal. La lecture de la Loi elle-même se transformait en prière. Les chants de vengeance dans lesquels se déversait la vitalité égocentrique qui, comme nous l'avons vu, est un élément constitutif de la Prière prophétique, étaient, eux aussi, l'expression d'un ressentiment collectif et colorèrent la Prière cultuelle. — D'autre part, la Prière évoquait des *visions d'avenir* réconfortantes. Et cette espérance d'un salut promis à la nation comme telle, répondait également à un besoin social. Le Messie était attendu comme un héros national, tandis que les sauveurs des sectes bouddhiques ou des Mystères hellénistiques n'opéraient que le salut de l'individu [2]). La Prière, tant celle qui se rappelait la délivrance du passé, que celle qui s'orientait vers l'avenir, devait nécessairement être cultuelle. Si l'on doit reconnaître que ce fut la piété individuelle qui, pendant l'exil, sauva la religion juive, alors que l'Etat et la nation, la royauté et le culte avaient sombré dans la catastrophe, il ne faut pas oublier que cette foi individuelle puisait ses forces nouvelles dans la prière collective, comme, d'autre part, elle l'alimentait. La soi-disant « prière de Salomon » (1. Rois 8) est un modèle de la prière cultuelle pendant l'exil. Il n'y est pas question de cérémonies sacrificielles ou propitiatoires, destinées à purifier le peuple coupable (malgré le cadre dans lequel cette prière de consécration est placée: l'inauguration du temple par Salomon). La maison de Yahvé est une maison de prières; les allusions au culte de Sion n'ont qu'un sens symbolique (cf. Ps. 51). C'est l'action rénovatrice du Seigneur et non l'acte rituel, qui promet le salut aux prieurs. La Prière n'est pas liée à un lieu sacré. A l'étranger même, elle peut aller au Seigneur (1 Rois 8, 48). Si, dès avant l'exil, la réforme deutéronomique avait apprauvri la vie des cités juives, si les fêtes locales avec leurs réjouissances au bord de la source sacrée et leurs banquets sous les chênes de la colline inspirée avaient dû être sacrifiées au souci de sainteté de la religion yahvique, c'était dans la Prière que les populations rurales avaient retrouvé, épurées, les valeurs religieuses qui leur avaient été ravies

---

[1]) *Gunkel:* Individualismus u. Sozial. im A. T. Rel. in Gesch. u. Gegenw., III, p. 493 ss.

[2]) Cf. *Max Weber:* Das antike Judentum, 1921 (Ges. Aufs. z. Rel.-Soziologie, III), p. 326-348.

avec les cultes topiques [1]). — Après le *retour* au pays des pères, le ritualisme qui se rattachait au temple fut restauré dans le sens compliqué du Deutéronome, mais le culte spiritualiste, qu'avait fait naître la piété de l'exil, subsista dans les *synagogues* qu'en pays de langue grecque on appelait « maisons de Prière » (οἶκοι προσευχῆς, προσευκτήρια). Elbogen [2]), l'historien du culte juif, dit avec raison: « La synagogue a inauguré une nouvelle forme d'adoration. Ce fut la première fois que, dans l'histoire de l'humanité, des assemblées cultuelles régulières se réunirent dans des endroits qui ne possédaient aucune autre consécration que celle que leur communiquait la communauté des croyants elle-même... C'était un culte qui renonçait à toutes les additions matérielles telles que le Sacrifice, ainsi qu'à toute médiation sacerdotale, un culte qui plaçait l'homme et sa vie émotive au centre même de l'adoration. » La « prière des 18 bénédictions », שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה et la prière « Ecoute, Israël », שְׁמַע יִשְׂרָאֵל qui est plutôt une confession de foi tirée de Deut. 6, 4-9; 11, 13-21. Nombres 15, 37-41, représentent la prière essentielle du bréviaire juif. Ces prières comprenant trois séries quotidiennes, sont bien des prières individuelles, mais elles sont aussi un reflet de la prière liturgique en usage à la synagogue. Et cette prière des 18 bénédictions est devenue le type de la prière d'intercession, que pratiquent, jusqu'à nos jours, les Eglises chrétiennes. — Cependant le spiritualisme de la Prière prophétique fut une fois encore paralysé. La Prière qui, après la destruction du Temple, en 70 après J. Ch., semblait appelée à remplacer le Sacrifice, se fit mécanique. Les formulaires accumulèrent les invocations et les épithètes; on les mit en contact avec des « objets excitatifs », les zizijoth et les tephillin, amulettes de vertu magique. La prière fut considérée comme une œuvre méritoire. Le Talmud traite d'une façon abondante la casuistique concernant les formes de la prière. « Cette prière formaliste ne donne plus l'impression d'une communion d'esprit entre le juif et son Dieu, bien au contraire. » [3]) L'esprit légal tarit la source de la Prière. C'est cette caricature de la Prière prophétique que connut déjà Jésus et qu'il fustigea (Matth. 6, 1 ss.).

La prière de *Jésus* lui-même était le fruit de l'orientation religieuse de l'âme, tandis que, chez la plupart des croyants, l'orientation religieuse de l'âme est le fruit de la prière [4]).

---

[1]) *Hempel:* Gebet u. Frömmigkeit im A. T., 1922. p. 44.

[2]) *Elbogen*: Der jüd. Gottesd. in seiner geschichtl. Entwickelung, 1913, p. 233 s.

[3]) *R. Pfender:* De la prière juive à la prière chrétienne, 1905, p. 12.

[4]) Cf. *Fendt:* Der luth. Gottesd. des 16. Jahrh., 1923, p. 58.

Passons au *christianisme primitif*. Comme Jésus (Luc. 3, 46 s.; Marc 1, 21; 3, 1; 6, 2; 11, 11; 14, 49), les apôtres prirent part aux oraisons publiques du temple et aux réunions de la synagogue (Actes 2, 46; 3, 2; 13, 5-14; 19, 8-9; 22, 7; 24, 11). A cette participation officielle s'ajouta le repas eucharistique. La prière, encore juive par le style, était le nerf de ces assemblées. Les prières eucharistiques de la Didachè (Chap. 9) nous permettent de nous faire une idée de la liturgie de l'Eglise primitive. L'oraison dominicale était prononcée rituellement 3 fois par jour; elle servait pour l'eucharistie, pour l'imposition des mains et pour le baptême, sans que son texte eût été strictement fixé[1]). La commémoration de la rédemption en Christ perce même là où les formules sont empruntées à la prière juive, p. ex., à la prière faite avant les repas par les Israélites. Un germe de vie nouvelle, des expériences rattachées à Jésus, animèrent la Prière des premiers témoins. Dans l'épître de Jacques qui, elle aussi, est l'expression d'un judéo-christianisme large et original, on démêle, comme sentiment inspirateur de la Prière, la confiance filiale sans réserve. — Dans la primitive Eglise, « les formules liturgiques n'existent que pour venir en aide à ceux qui ne se sentent pas disposés à prier d'abondance. Nul n'est tenu de les réciter, et pleine initiative est laissée à quiconque se sent inspiré par l'Esprit »[2]). — Dans les Eglises issues du paganisme, l'originalité créatrice de l'esprit chrétien s'émancipe de plus en plus du modèle juif ou païen. C'est *S. Paul* qui a transformé les doxologies stéréotypées de la liturgie synagogale en y faisant pénétrer le souffle de son expérience toute personnelle et de son amour du Christ. Un esprit de Prière domine son existence. Il prie sans cesse (Rom. 1, 9; 4, 19; 12, 12; 16, 7; Col. 1, 3. 9. 29; Eph. 6, 18). L'intimité de son commerce avec Dieu et avec le Seigneur pénètre les communautés pauliniennes. Là encore, nous observons le fait déjà constaté dans la piété israélite de l'exil, que la prière personnelle du prophète inspire la Prière cultuelle. Celle-ci aussi s'abandonna, à Corinthe, à l'action de l'Esprit. Mais lorsque le désir de voir l'Esprit s'affirmer en des actions extraordinaires, provoqua des états extatiques, S. Paul, quoique doué lui-même d'énergies pneumatiques, rappela à l'ordre les illuminés par une parole qui devait désormais régler le culte: « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (1. Cor. 14, 33). C'est le prophétisme du contenu et non celui de la forme qui doit donner à la Prière sa valeur. Les

---

[1]) *Chase:* The Lord's Prayer in the early Church: Texts and studies, I, 3, 1891.

[2]) *R. Pfender:* De la prière juive à la prière chrétienne, 1905, p. 58.

désordres de Corinthe s'étant renouvelées à Rome, l'auteur de la première épître de Clément [1]) se voit obligé d'exhorter les fidèles trop bouillants à attendre leur tour, (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) pour prier. La Prière étant un charisme, l'Esprit a libre jeu non seulement quant au lieu (1. Tim. 2, 8), mais aussi quant à l'heure de la Prière (Eph. 6, 18). Pourtant, la 1. ép. à Timothée règle le mode de prière des hommes ainsi que l'attitude qui convient aux femmes (1. Tim. 2, 8-10). Néanmoins, l'esprit de Prière apparaît encore comme très pur dans la vie cultuelle des premières Eglises. « Il y a là comme une liturgie de l'Esprit après la liturgie du Christ. » [2]) — D'autre part, à côté de cet esprit de simplicité et de spontanéité, nous voyons subsister la suggestion de la formule, telle qu'elle avait été transmise aux communautés par le judaïsme. La tradition du culte synagogal se maintint. Elle était le vase approprié, prêt à recevoir un nouveau contenu. Il n'est pas toujours aisé de faire, dans les anciennes liturgies, la discrimination entre les souvenirs judaïques et les éléments chrétiens. Les prières de l'*Apocalypse* (Apoc. 5, 9-14; 7, 10) rappellent les bénédictions juives avec cette différence qu'elles mentionnent l'agneau qui a été immolé au lieu du dieu d'Abraham et à côté du Dieu qui est assis sur le trône. Ce sont des actions de grâces et des hymnes [3]) du genre de celles auxquelles la tradition juive accordait une place considérable dans l'ordre du culte. L'intercession pour l'Eglise que Clément insère dans son épître aux Corinthiens (c. 59-61), porte les traits de la litanie du culte synagogal. Clément n'écrit pas le nom de Dieu ou du Christ, sans y ajouter une doxologie parfois emphatique, ce qui prouve qu'il s'agissait d'une prière cultuelle. Il y a aussi des rapprochements matériels à faire entre cette prière clémentine et l'A. Testament ou les prières synagogales: « Tu abaisses l'insolence des orgueilleux » — cf. Es. 13, 11; « tu réduis à néant les desseins des nations » — cf. Ps. 33, 10; « tu élèves les humbles et tu humilies les superbes » — cf. Job 5, 11; Es. 10, 33, etc. « Ramène ceux de ton peuple qui errent » — cf. Schema Israël [4]). La prière liturgique juive inspire aussi les psaumes chrétiens, contenus dans Luc 1. Le « Schema Israël » a trouvé un écho dans la forme primitive de l'anaphora de la Liturgie orientale [5]), de même que le Kyrie de la messe catholique est le dernier débris du « Schemonä Aesrë » qui avait primitivement sa place avant

---

[1]) 1. Clem. 40, 1.

[2]) *Duchesne:* Orig. du culte chr., 1920, p. 49.

[3]) *v. d. Goltz*: Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1902, p. 237.

[4]) D'autres exemples: *R. Pfender,* o. c., p. 86-87. — *v. d. Goltz,* o. c., p. 195, 198 ss., 206. — *Knopf:* Der erste Clemensbrief, 1899, p. 188 ss.

[5]) *Baumstark*: Die Messe im Morgenland, 1906, p. 85 s., 129, 138, 142.

l'introït [1]). La Prière cultuelle se stabilisa non seulement sous l'action de la loi de l'hérédité liturgique, mais aussi par le fait que la vie religieuse revêtait de plus en plus, à partir du 2e et 3e s., les contours définis d'institutions ecclésiastiques. — En tous cas, les prières cultuelles des premières communautés chrétiennes se distinguaient foncièrement des *prières grecques*. En Hellade, dans *la piété populaire,* la supplication se confondait avec l'adoration; comme pour le sacrifice, le motif de l'action cultuelle était, aussi pour la prière, de première importance. « Les Athéniens, en particulier, semblent avoir eu, à un haut degré, l'habitude de faire de chacun de leurs désirs l'objet d'une prière. » [2]) Mais ce fut surtout la *prière des philosophes grecs* qui différait de la prière chrétienne. S'abstenant de toute requête d'ordre matériel, et donnant en général plus d'importance à la contemplation qu'à la supplication, cette prière considérait, comme but, l'adoration en tant qu'offrande présentée aux dieux. Il est vrai que, dans les écrits chrétiens des premiers temps, on rencontre également l'expression προσκυνεῖν; en réalité, ce terme n'y désigne qu'une action de grâces spontanée pour la grâce divine. Si la prière, dans le culte chrétien de la primitive Eglise, provoquait parfois des états métapsychiques [3]), ceux-ci étaient plutôt une forme d'enthousiasme prophétique qu'une extase mystérique.

L'esprit hiérarchique de *S. Ignace* traça des lignes de démarcation très nettes au subjectivisme de la Prière [4]). Dans le culte de *S. Justin,* un personnage attitré était chargé de la Prière cultuelle qui pourtant pouvait encore être pneumatique [5]). Sous l'autorité des

---

[1]) M. *G. P. Wetter* (Altchr. Lit. I, o. c., 1921, p. 186 s.) nie le rapport entre la prière juive et les liturgies eucharistiques des chrétiens. L'atmosphère spirituelle, dit-il, serait foncièrement différente ici et là. La prière juive s'appuierait sur le secours que Dieu accorde à son peuple dans le passé, en vue du salut à venir, tandis que les liturgies chrétiennes posséderaient un fondement objectif: le salut acquis; la victoire mythologique du Christ sur la Mort et le Démon aurait produit une révolution métaphysique dont les initiés ressentaient les effets. (Cf. *Jean Monnier:* La descente aux enfers, p. 88, la conception d'Origène et de la « Doctrine d'Addée ».) — Mais, d'autre part, M. Wetter reconnaît que le fait de l'historicité du Sauveur distinguait le culte chrétien de celui tout mythologique des Mystères hellénistiques. Et si, par ailleurs, la tendance monothéiste et, depuis la fin du 2e siècle, l'idée du Sacrifice a pu être empruntée à la religion d'Israël, pourquoi la forme de la prière juive n'aurait-elle pas pu servir de modèle aux chrétiens qui y introduisirent un contenu, au fond aussi différent du type mystérique que du type juif?

[2]) *L. Schmidt*: Die Ethik der alten Griechen, 1882, II, p. 32.

[3]) *Actes* 4, 31; *Hermas:* Mand. XI, 9, 14.

[4]) Cf. *O. Dibelius*: Das Vater unser, 1903, p. 9.

[5]) *S. Ignace*: Ep. aux Tralliens, c. 7.

évêques, des formulaires liturgiques surgirent. L'Eglise codifia et ritualisa la Prière à mesure qu'elle se réalisa elle-même. Le *papyrus de Dêr-Balyzeh* [1]) contient des prières de valeurs différentes. La première révèle une spontanéité et une abondance spirituelle que ne possède plus la seconde [2]) qui est d'un caractère plus emphatique et prolixe. On pourrait aussi citer l'anthologie liturgique de *Sérapion de Thmuis* [3]), ou le formulaire liturgique des Constitutions apostoliques [4]), ce qui nous conduit au 3e et 4e siècles. Ces formulaires sont plutôt des recueils de modèles que des liturgies prescrites. Ils trahissent encore l'inspiration des prières spontanées de la primitive Eglise. Le thème de ces prières est de caractère prophétique. On y demande la rémission des péchés, la délivrance de toutes les tribulations, l'avènement de la concorde et de la charité; on y prie pour les autorités. — Avec le temps, la croyance selon laquelle l'invocation du nom de Jésus déterminerait l'action divine, c.-à-d. le formalisme *magique*, ramena la Prière chrétienne à un degré inférieur. On observe, chez Origène lui-même, l'infiltration de la conception magique dans l'idée de la prière; il considérait la prière en esprit, elle même, comme un élément de la discipline de l'arcane dont la formule ne devait être transmise qu'aux initiés [5]). La conception magique domina la prière à partir du 4e s. Ce n'est qu'au culte et, par ci, par là, dans la littérature religieuse que, sous l'influence des documents fondamentaux du christianisme, se maintint une idée plus pure et plus élevée de la prière [6]). — Autre amoindrissement: la liturgie, purifiée de toutes adhérences gnostiques, s'associa à la théologie pour lutter contre les hérétiques ariens qui se retranchaient derrière les anciennes doxologies. — Enfin, le Mystère et le Sacrifice, envahissant le culte, refoulèrent la Prière qui, comme type cultuel indépendant, disparut jusqu'à la Réforme. Liée à l'action sacrée [7]), la Prière était devenue la Liturgie [8]). Le culte étant devenu

---

[1]) *S. Justin*: I. Apol. 67, 5: ὅση δύναμις αὐτῷ.

[2]) *Th. Schermann:* Der liturg. Papyrus von D. B. — T. u. U. 3 R, VI, 1 b. Cf. *L. Fendt:* Der luth. Gottesd., 1923, p. 13 ss.

[3]) La *première:* « Tu es notre Sauveur. Que les païens ne disent pas: Où est leur Dieu?... Tu es notre aide... notre refuge... ne nous délaisse pas... » La *seconde:* « Seigneur des Chérubins, dominateur du Tout, évêque céleste, maître plein de vertus, Dieu et père de notre S. J.-Chr. qui... qui... Tout te proclame: Saint! avec tous ceux qui te louent, reçois l'expression de notre volonté de te sanctifier... »

[4]) *Wobbermin:* Altchristl. liturg. Stücke. T. u. U., N. F., II, 3 b, découverts à la Bibl. Lawra du Mont Athos.

[5]) *Const. apost.* VIII. Cf. *Hering:* Hilfsb. z. Einf. ins lit. Stud., 1888, p. 50-57.

[6]) *Origène:* περὶ εὐχῆς 2, 5, éd. Kœtschau, p. 305.

[7]) *O. Dibelius:* Das Vater Unser, 1903, p. 57.

[8]) Les liturgistes catholiques modernes affectent de faire passer la

une institution statutaire que sa sainteté soustrayait à toute ingérence, les textes de la Prière se desséchèrent. Nous n'aurions plus à nous occuper de cette prière dépréciée, si la Liturgie n'avait pas conservé à maints endroits l'empreinte de la piété prophétique et si, dans les Eglises catholiques, la Prière n'avait pas trouvé d'autres expressions cultuelles que celles figées dans la liturgie eucharistique. De même que nous avons recherché des vestiges de la piété mystérique dans la messe catholique et des traces de l'esprit sacrificiel dans le culte protestant, nous essayerons de découvrir *les débris de la prière prophétique dans la sphère du Mystère et du Sacrifice chrétiens.*

2. Vestiges de la Prière prophétique dans l'enceinte du Mystère et du Sacrifice.

a) *Dans le Mystère eucharistique de l'Eglise orientale.*

Les cultes syncrétistes du Mystère pratiquaient la prière collective, mais on ne lui reconnaissait aucune importance centrale, la prépondérance cultuelle revenant à l'action sacrée, à l'initiation du myste par des mystagogues opérant en secret.

Fouillons d'abord le Mystère chrétien, incarné dans la « *Liturgie divine* » *de l'Eglise orthodoxe d'Orient.* En la parcourant, nous découvrirons de très beaux morceaux de piété prophétique, avant tout des *éléments bibliques,* de nombreux psaumes et passages des Evangiles. Dès la « Proskomidi », nous trouvons une citation d'Esaïe 53. A chaque encensement, le diacre récite le 50e Psaume[1]). Dans la « liturgie des catéchumènes », on entend le chœur chanter les «psaumes exemplaires » (Ps. 102, 145). Ayant ouvert les portes de l'iconostase, le diacre pousse le soupir du malfaiteur crucifié (Luc 23, 42), puis chante, comme résumé de tout l'Evangile, les Béatitudes (Matth. 5, 3-12). Dans la « liturgie des fidèles », le prêtre répète par trois fois en l'honneur de la Trinité le commencement du 17e psaume. Les ῥήματα τελητικά sont accompagnés de la prière de contrition: Ps. 50, 12-13.

Liturgie pour la Prière par excellence. Cette appréciation n'est admissible que si l'on donne à ce terme le sens le plus large. La Liturgie se concentre dans le Sacrifice, c.-à-d. dans un acte sacerdotal. C'est cette identification de la Prière et de l'Eucharistie qui inspira à la comtesse de Hahn-Hahn, célèbre convertie du 19e s., la boutade: « On ne prie pas au culte protestant! » Tout en se rangeant à cet avis, Chateaubriand a été moins subtil et plus sincère en affirmant: « Qu'est-ce qui constitue le culte, dans une religion quelconque? C'est le sacrifice; une religion qui n'a pas de sacrifice, n'a pas de culte proprement dit. » *Chateaubriand:* Génie du christ., IV, l. 1, c. 5.

[1]) Le 50e, d'après la numération des LXX, le 51e, d'après la nôtre.

La communion est précédée de la prière du péager (Luc 18, 13) qui est une synthèse de la piété évangélique; elle se termine par les accents prophétiques: Esaïe 60, 1. 2. Enfin, le lecteur récite le 33e Ps. qui exhorte les communiants à consacrer par la sainteté les bienfaits reçus. Enfin vient, comme dernier énoncé biblique, le: nunc dimittis, Luc 2, 29-32. — Nous signalerons, en second lieu, des *prières* de nature prophétique. Dans la cérémonie préparatoire se trouve cette prière de contrition: « Souviens-toi, Seigneur, de mon indignité et pardonne-moi tous mes péchés intentionnels et non intentionnels... » Une autre prière du début se termine par cette invocation de ferveur évidente: « Sois miséricordieux pour ce monde et sauve nos âmes, car tu es bon et tu aimes les hommes... » La « grande ecténie » de la missa catechumenorum est une copie de la prière d'intercession synagogale. Elle est d'une grande envergure. La « petite ecténie » est accompagnée d'une prière du prêtre, dite à voix basse, qui est une perle; très belle aussi l'intercession du prêtre pour l'assemblée: « O, toi, qui nous as promis que, là où deux ou trois seraient assemblés en ton nom, tu leur accorderais ce qu'ils demandent... donne-nous en ce monde la connaissance de ta vérité et accorde-nous, dans la vie future, la vie éternelle. » Ces deux derniers membres de phrase sont, il est vrai, de tendance mystérique. Dans la prière basse qui accompagne le chant du Trishagion, il y a quelques moments émouvants: « visite-nous de ta bonté; pardonne-nous nos péchés; sanctifie nos âmes et nos corps et accorde-nous de te servir en toute sainteté tous les jours de notre vie. » Dans la « liturgie des fidèles », le prêtre intercède pour les fidèles: « Accorde, ô Dieu, à ceux qui prient avec nous, qu'ils croissent en vie religieuse et en intelligence spirituelle... » Pour présenter le sacrifice, il faut avoir des mains pures; le prêtre prie donc, à voix basse: « Tête basse, je viens vers toi et te supplie: ne détourne pas ta face de moi et ne m'exclus pas du nombre de tes enfants... » La liturgie de S. Chrysostome qui est parallèle à celle de S. Basile, contient l'idée du sacrifice spirituel. Une prière d'intercession pour le peuple nous apparaît comme une compensation pour les 6 différentes prières byzantines à l'intention de l'empereur: « Sois donc tout pour tous, toi qui connais chacun. » Quoique inspirée par l'esprit sacrificiel, l'oraison par laquelle les fidèles demandent des dons spirituels en récompense de leur offrande, est large et profonde dans ce passage: « envoie l'ange de la paix, le guide fidèle, le protecteur de nos âmes et de nos cœurs... afin que notre fin soit chrétienne, sans douleurs, sans honte, en paix... » Notons aussi, pendant la communion, cette sincère déclaration de l'officiant adressée au peuple: « Pardonnez-moi, pères et frères, toute iniquité que j'ai commise contre vous par la parole, par le fait et en

pensée... » L'action de grâces après la communion est sincèrement évangélique: « Que la participation au corps et au sang du Christ augmente en nous la foi qui ne trompe pas, la charité qui est exempte d'hypocrisie, la sagesse... » — En troisième lieu, on peut considérer comme élément de piété prophétique les magnifiques *chœurs de l'Eglise grecque* qui communiquent à cette cérémonie, tout enveloppée de gestes magiques ou de formules stéréotypées, une grande élévation spirituelle. On prétend que S. Ignace aurait déjà institué les antiphones, cette forme de chant sacré que S. Ambroise a ensuite transplantée en Occident. C'est surtout l'Eglise d'Antioche qui a donné son essor au chant liturgique. — On pourrait enfin voir une idée prophétique dans le fait que la liturgie grecque entend, dans son ensemble, reproduire l'*histoire de la rédemption* depuis les origines du monde jusqu'à l'ascension du Christ. Ce grand arrière-plan environne d'une atmosphère biblique les faits essentiels du salut: l'incarnation et le Sacrifice sur la croix. Quelque saillants qu'ils soient, ces faits se combinent mieux que, dans la messe catholique, avec le plan sotériologique de Dieu qu'entend également proclamer la piété prophétique. Tels sont les souvenirs de piété prophétique que contient encore le Mystère oriental; ils en sont, à notre avis, l'ornement le plus précieux.

Mais la conscience de la communauté s'en rend-elle encore compte? Le sens primitif des *paroles bibliques* est souvent déformé par un symbolisme dans le genre de celui d'Origène: p. ex., pendant qu'on encense l'astérisque, on récite le verset Matth. 2, 9: « L'étoile marchait devant eux... » Ou bien, lorsque le prêtre recouvre le pain consacré. il cite le 92e Psaume: « L'Eternel ... est revêtu de majesté... » Le verset, Ps. 44, 10: «La reine est à la droite, parée d'or...» est arbitrairement appliqué à Marie. Quant aux prières, les plus belles sont dites à voix basse par le prêtre, ce qui prive la collectivité de leur effet et en fausse la détermination prophétique. De plus, ces prières sont souvent mêlées à des passages de tendance sacrificielle ou mystérique, ou enveloppées de la rhétorique pompeuse des grands prédicateurs cappadociens, celle de S. Basile étant plus verbeuse et moins inspirée d'une piété biblique, que celle de S. Chrysostome. N'oublions pas que cette éloquence rentre logiquement dans le cadre d'une cérémonie qui est, avant tout, un spectacle. En effet — et cela aussi neutralise l'effet religieux de la Prière dans cet organisme mystérique — le culte est, bien plus qu'une prière de l'assemblée, une liturgie sacerdotale entourée de la dévotion lointaine de la foule, enveloppée de gestes magiques et d'actes symboliques, d'ecténies et de doxologies.

b) *La Prière prophétique dans le Sacrifice de la messe catholique.*

Tout un cycle de prières dans lesquelles domine la conception personnelle de Dieu, telle qu'elle anime la religion juive, s'est agrégé à la conception suprapersonnelle de la religion, telle qu'elle anime la Liturgie sacrificielle de la messe[1]).

Passons en revue la messe de l'ordo romanus. Elle est tout imprégnée de la piété des *psaumes*. Dès l'acte préparatoire, le 43e Ps. fait entendre ses accents énergiques (rubr. I). Dans la rubr. II, nous notons un appel adressé à la miséricorde de l'Eternel tiré du Ps. 85, 7. 8. Dans l'introït du premier dimanche de l'Avent (rubr. IV) retentit la belle prière de repentance, tirée du Ps. 103, 10. Puis, c'est le Ps. 79, 8. 9. qui demande à Dieu d'être propice au pécheur « propter nomen tuum ». Rubr. XVI: le beau rythme des psaumes avec leur parallélisme réapparaît (Ps. 26, 6-12). Après la manducation du pain (rubr. XXXVII), le cri de reconnaissance du Ps. 16, 12 retentit: quid retribuam...? » Non seulement l'inspiration prophétique des psaumes, leur spontanéité et leur ardente vitalité se manifestent dans la messe, mais même leurs instincts subchrétiens et jusqu'à leurs défectuosités pharisiennes: « discerne causam meam de gente non sancta » (Ps. 43, 1)[2]). — Le *souci du pardon* se traduit par de belles prières: « Aufer a nobis, Domine, quaesumus, iniquitates nostras » (rubr. IV). Il est vrai que l'oraison prophétique se trouve parfois enchevêtrée dans des énoncés de conception sacrificielle, mais si, dans la rubr. XX et XXI, le moyen est sacrificiel, la fin du Sacrifice est la rédemption des âmes et la perspective de leur salut: « dies nostras in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. » C'est le même souci que traduit la prière de la fin de la rubr. XXXII: « da propitius... ». L'Agnus (rubr. XXXIII) as-

---

[1]) *G. P. Wetter:* Altchr. Liturgien, I, 1921, p. 182. M. *F. Heiler* (Katholischer u. evang. Gottesd., 1921, p. 23) constate également ceci: « En faisant le partage attentif des énoncés bibliques et non bibliques contenus dans le Missel romain, on relèverait la prédominance absolue des premiers. » .

[2]) Si M. Besse (*Besse*: Le chant rel., Revue de philos., 1913, p. 669) affirme que « l'Eglise a fait siens les psaumes », que si « le vieux moule demeure, elle y coule une vérité plus riche », nous ne pouvons nous rallier à cette opinion que sous réserves. Evidemment le sens des psaumes a été altéré par le fait que « les images psalmiques ont été mises au service de l'Hostie » ; mais cette transposition est-elle un enrichissement? C'est, au contraire, la signification originaire des psaumes qui nous semble donner à la messe ses valeurs prophétiques les plus authentiques et les plus précieuses.

pire à la paix intérieure (cf. Apoc. 5, 12), à la paix telle que Jésus l'a promise à ses disciples, et telle que la rubr. XXXIV, citant Jean 14, 27, l'offre aux fidèles. — Des *motifs éthiques* inspirent la prière (rubr. XXXV): « Fac me tuis semper inhaerere mandatis » et, après la « sumptio sanguinis » (rubr. XXXVIII), le prêtre demande d'être purifié de toute souillure de ses péchés. — Il ne suffit pas, en fin de compte, de constater le caractère prophétique dans tels passages bibliques ou telles prières évangéliques de l'office eucharistique. Si le drame cultuel de la rédemption se reflète dans le spectacle du Mystère oriental, la messe occidentale s'adapte, au moyen de l'*année ecclésiastique*, à la chronologie biblique du salut: « La Liturgie a allumé l'idée du Christ comme un phare; elle a placé ce phare au bout de toutes les avenues de la prophétie; elle a éclairé de ses rayons les ombres des symboles [1]). — Enfin, le sentiment de *solidarité religieuse* qui est caractéristique pour la piété prophétique, trouve dans la messe, son expression dans des prières d'intercession de vaste envergure.

L'étude critique de la messe démontre pourtant que ce magnifique édifice n'est ni conçu, ni exécuté, selon un style unique. Les matières qui la composent, sont d'origine différente. Maintenues, en partie, selon la loi de l'hérédité, elles ont été adroitement combinées selon l'idée directrice du système de l'Eglise catholique. Et non seulement ces vénérables restes sont dissemblables, mais l'atmosphère qui emplit le sanctuaire, n'est, elle non plus, tout à fait homogène. A côté d'éléments se rattachant aux pratiques magiques, à côté de parties toutes pénétrées de l'esprit sacrificiel et de passages marqués du sceau du Mystère, nous venons de démêler aussi la tradition riche, forte et saine de la religion prophétique. La foi des prophètes, de Jésus, de l'Evangile, des apôtres, de la primitive Eglise s'y affirme hautement; mais tant d'instincts inférieurs s'y mêlent: l'adoration des saints, l'idée du mérite, le bas sacramentarisme, des tentatives théurgiques, des gestes rituels ayant perdu leur signification primitive, des formules dénuées de leur sens originaire. Non que la piété catholique néglige « l'intérieur », mais elle subordonne la « foi du cœur » et la « bonne volonté » à la « vertu intrinsèque des sacrements matériels » et aux actes de piété que l'Eglise commande [2]). La

---

[1]) *Dom Festugière:* Revue philosophique, 1913, p. 849. Cf. *F. Heiler:* Kath. u. ev. Gottesd., 1921, p. 8: « Le culte chrétien est l'accomplissement de la grande promesse du Seigneur ressuscité: Matth. 28, 10. La présence continue du Christ, voilà le critère incomparable qui distingue le culte chrétien de toutes les autres religions. »

[2]) Cf. *A. Sabatier:* Esqu. d'une phil. d. l. rel., 1897², p. 238 s.

piété prophétique n'est plus, dans la messe, que d'une *pureté relative*, d'autre part, elle *n'a plus aucune indépendance*. Noyée dans les effluves de la piété sacrificielle, elle ne devient pas Prière. Le δρώμενον sacrificiel ou mystérique a refoulé ou absorbé le λεγόμενον, né de la synagogue et, par suite, la prière n'est pas un acte collectif, mais un rite sacerdotal. Ce n'est pas la parole priée qui est l'intermédiaire entre Dieu et l'homme, mais l'action mystérieuse, efficace par elle-même. Nous nous rallions volontiers à l'opinion de M. Heiler [1]: « Les prières eucharistiques étaient primitivement des actes de louanges collectifs puissants, pleins de vie et passionnés tels que l'histoire des religions n'en a connus ni avant, ni après. » Il se peut qu'au temps de la formation de l'Eglise, ces prières aient été l'expression collective de la piété chrétienne et non un récitatif sacerdotal. Mais, aujourd'hui, récitées en une langue morte, marmonnées souvent « comme un exercice de volubilité » [2]), identiquement répétées dans toutes les Eglises catholiques du monde, les oraisons de l'office sont devenues des formules dont le sens profond ne peut plus pénétrer dans la conscience des croyants. Il est vrai que ceux-ci ont sous les yeux, dans leur paroissien, la traduction des prières incompréhensibles. Mais ce détour par la parole imprimée ne paralyse-t-elle pas la spontanéité de la prière? En vérité, ce ne sont pas les prières dites, entendues ou lues qui attirent la foule des fidèles. Pour eux, l'acte sacré du Sacrifice est le moment le plus important du culte. Aussi les chrétiens catholiques se contentent-ils parfois de participer au canon missae qui, en effet, est le cœur de l'office et qui s'offre à eux en une grandiose objectivité. S'ils prient, leur prière est individuelle, isolée, introduisant dans l'adoration générale des intérêts spéciaux. Cette prière peut être un rêve mystique, un cri de détresse, un chant d'allégresse, une promesse, une confession que le chrétien espère voir portés « per manus sancti angeli... in sublime altare ». Les docteurs catholiques ne manquent pas de vanter cette ampleur de la messe. Nous ne la contestons pas. Mais nous affirmons que ces prières particulières, sans rapport immédiat avec les oraisons de l'office, ne s'unissent pas dans le faisceau d'une prière commune. En résumé, la Prière prophétique n'a, dans la messe, ni une valeur constitutive, ni une fin intrinsèque. Elle ne peut ni ne veut atteindre le but cultuel: la communion divine.

---

[1]) *Heiler:* Das Gebet, 1921[4], p. 471.

[2]) *Dom Festugière:* Revue de philosophie, 1913, p. 759.

c) *La Prière prophétique dans l'Office des « Heures ».*

Les Eglises catholiques ont pourtant éprouvé le besoin de conserver, sous une forme appropriée, la Prière de l'assemblée. L'ayant écartée, comme élément constitutif, du culte principal, elles lui réservèrent une place dans certains cultes secondaires, surtout dans l'*office des « Heures »*, tel qu'il est collectivement célébré dans les couvents et les chapitres et individuellement pratiqué par les clercs dans la lecture du *bréviaire*[1]). Cette coutume remonte, par delà le christianisme primitif, au judaïsme. — D'autres cultes de prières sont venus, depuis 3 siècles, s'y ajouter, sous l'influence du catholicisme jésuitique, salésien et sulpicien: le chemin de croix, le salut, la dévotion des 5 plaies, l'adoration du Sacré-Cœur. Ces cultes de prières qui, par l'exposition de Jésus-Hostie, présenté à l'adoration des fidèles, sont ajoutés à l'eucharistie, rentrent dans le domaine de la mystique cultuelle et n'ont que peu de rapports avec la Prière prophétique. Ecartons donc tout ce système de dévotion et examinons l'office des « Heures ». L'attente de la parousie nocturne du Christ fit naître les vigiles, célébrées d'abord le dimanche seulement; le zèle des confréries d'ascètes et de vierges en fit, dans la suite, un service quotidien. En même temps, s'opéra une révolution liturgique, qui influa sur la forme rituelle des «Heures», la transformation de la psalmodie ecclésiastique en une psalmodie en chœur et en antiphones, chants alternés de deux chœurs. On reconnaît encore, dans leurs grandes lignes, deux courants, nettement distincts jusqu'au 6e s., dont l'un est une création de l'ancienne Eglise, le « cours nocturne », et l'autre est le fruit de la ferveur monastique[2]), le « cours diurne ».

L'*Eglise d'Orient,* en adoptant la règle de S. Pacôme et de S. Basile, en arriva à 8 « Heures » dont chacune est consacrée par des courtes prières et des lectures bibliques. Il faut, de prime abord, reconnaître que la réglementation de la Prière cultuelle, selon les « Heures », de même que la multiplication des oraisons en paralysèrent l'essor, tout en en augmentant le mérite. L'esprit de prière se retrouve pourtant dans les éléments des « Heures ». Il suffit de parcourir l'une d'elles pour connaître l'inspiration qui se revèle dans toutes. Prenons la « prime »: Nous y trouvons comme éléments prophétiques: le 5., le

---

[1]) Il ne faut pas confondre les « livres d'Heures » du 14e et du 15e s. avec les bréviaires. Ces livres d'édification relèvent du culte privé et « placent les âmes en-dehors du courant de la Liturgie. » *Dom Festugière :* Revue de philos., 1914, p. 721.

[2]) Cf. *Batiffol:* Histoire du bréviaire romain, 1893, p. 16, 17 s.

89. et le 100. Ps.[1]). Après le petit Gloria, l'Alléluia et le Kyrie, lecture du 118e Ps. et des Ps. 132-135. Un N. Père couronne cette partie. Nous ne nous arrêtons pas aux 40 Kyrie; le « Kontakion » ou « Théotokion », (glorification de laVierge) qui suit, contient pourtant des accents profonds de Prière: « Sanctifie nos âmes, purifie nos corps, rends chastes nos sens, délivre-nous des afflictions..., afin que nous arrivions à l'union dans la foi... » Au temps du grand carême, le prêtre prononce cette belle prière d'Ephrem le Syrien: « Seigneur et maître de ma vie, au lieu de l'esprit de paresse, de timidité et d'ambition, donne à ton serviteur l'esprit de chasteté, d'humilité, de patience et de charité. Oui, Seigneur, laisse-moi reconnaître mes fauxpas, ne permets pas que je juge mon frère... » — Aux vêpres du samedi, pendant que le prêtre et le diacre se retirent derrière l'iconostase, des Psaumes rappellent le chemin qui reconduisit l'humanité vers Dieu. Les portes se rouvrent: le salut naît en Christ; alors le chœur chante l'hymne du soir d'Anthogène[2]) : Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, d'une belle inspiration lyrique. Vient ensuite ce beau geste de piété évangélique: Le prêtre et deux diacres se rendent avec leurs cierges au vestibule, où anciennement stationnaient les pénitents, pour leur porter, à eux aussi, la promesse de la lumière salutaire en Christ. — A côté d'hymnes et de prières de nature mystérique, à côté d'autres où retentit l'écho des luttes dogmatiques, il y a dans la liturgie orientale, en dehors des « Heures » ou en connexion avec elles, de *belles prières de communion* qui ont pour auteurs les pères et les docteurs de l'Eglise orientale, depuis S. Basile jusqu'à Jean Damascène et Syméon Igoumenos (1030); p. ex. celle de S. J. Chrysostome, à dire après la communion: « accorde-moi que tes ... mystères ... contribuent à éclairer les yeux de mon cœur, à apaiser les forces de mon âme, à fortifier en moi une foi qui ne trompe pas, une charité exempte d'hypocrisie, ... à m'augmenter ta grâce divine et à me communiquer ton royaume... » Parmi ces prières, il y en a qui ne dépareraient pas la liturgie protestante.

En *Occident,* S. Benoît a fixé le nombre des « Heures » à 7, selon Ps. 119, 164. Au Moyen Age, la prière de cet office comportait encore beaucoup de vie et de variété dans les couvents; celle des Eglises a été ritualisée plus tôt. L'office canonique romain tel qu'on le célébrait à la basilique de S. Pierre au 8e s., inspira le bréviaire d'Innocent III duquel dériva l'édition ne varietur, le « *breviarium romanum* » d'Urbain VIII (1632), après avoir passé par le crible des

---

[1]) numération des LXX.

[2]) Contemporain de Clément d'Alexandrie; Sozom. H. E., III, 16.

docteurs de Trente. A la lecture et pour l'attentio spiritualis qui recherche le sens mystique des formules de dévotion, ces oraisons n'ont rien perdu de leur puissance prophétique. Nous ne nous arrêterons pas aux différents éléments dont est composé le bréviaire: ni à « l'antiphonaire » renfermant le texte des antiennes et des répons, ni au « passionnaire » contenant l'histoire des martyrs, ni au « légendaire », qui raconte celle des saints non martyrisés; « l'homiliaire », par contre, est un élément qui, dans notre recherche de la piété prophétique, retiendra notre attention. C'est un recueil d'homélies sur les Evangiles « de tempore ». Nous notons, au hasard, pour le 6e dimanche après l'Epiphanie, une homélie de S. Jérôme sur le grain de sénevé (Matth. 13), ou une autre de S. Ambroise sur Luc. 6 (in vigilia omnium sanctorum). Nous trouvons dans le «sermologus» des extraits tirés d'autres prédications et d'autres écrits des Pères qui contiennent, enfin, des morceaux relevant de la Prière. Il convient de retenir également les leçons de l'A. et du N. Testament qu'on appelle la « Bibliothèque », et, avant tout, la piété des Psaumes qui donne à ces lectures des accents de puissance prophétique. Citons p. ex.: Feria quarta, ad matutinam, Hymnus: Rerum Creator optime, puis les Psaumes 52. 54-61, 63, 65, 67. Tout le contenu du psautier est récité, chanté et prié, semaine après semaine, cycle qui se répète 50 fois par an. Des passages considérables des Evangiles et des prophètes sont également l'objet de la méditation catholique. — Nous formulerons pourtant une grave objection contre cette observance, c'est qu'elle est entachée de légalisme, de sorte que ces prières stéréotypées et prescrites ne peuvent être assimilées à la Prière prophétique, qui suppose une spontanéité relative. C'est un devoir de prier; aussi cette pratique porte-t-elle le nom d' « office » (officium). Elle est une œuvre pie ayant une valeur méritoire et même un effet satisfactoire. Elle reçoit la valeur d'un acte religieux déjà par « l'attentio ad verba », ou «attentio superficialis ». Le commun des fidèles qui habituellement ne participe qu'aux Vêpres, ne recueille guère de fruits immédiats de cet office. L'office des « Heures », célébré dans les chapitres et les couvents, ne trouve que rarement un écho dans l'assemblée des fidèles. Les liturgistes bénédictins ont essayé d'associer la communauté à l'office des « Heures » et de lui donner le caractère d'une Prière cultuelle. On a essayé de leur appliquer les postulats formels de la prière en commun: intelligibilité et perceptibilité du côté de l'officiant; du côté des assistants: participation active, non seulement au moyen de répons, mais aussi par la pensée et par le sentiment.

Toute prière spontanée est exclue du culte catholique.

3. La Prière prophétique dans les Églises protestantes.

a) *L'idéalisme de la Réforme.*

Le domaine de la Prière prophétique est mieux protégé dans le protestantisme. Les branches gourmandes d'une religiosité inférieure en ont été retranchées avec plus de logique que dans les Eglises catholiques, sans, d'ailleurs, être élaguées entièrement.

En rejetant la *notion catholique de l'Eglise,* la *Réforme* institua un nouvel idéal cultuel. Luther ayant conçu l'Eglise comme une assemblée fondée sur la foi, le culte dut participer au caractère spirituel de cette « congregatio credentium ». Le culte n'était plus ni une action magique du prêtre, ni une pratique méritoire ou une attitude passive des fidèles; maintenant, c'est l'assemblée sacerdotale, elle-même, qui y administre un patrimoine de grâces divines. L'assemblée est le moi cultuel, et le fait que, dans certaines contrées, les fidèles, en célébrant la cène, chantent encore les paroles de l'institution, prouve que l'on a eu conscience de ce droit sacerdotal de la communauté [1]). Cette nouvelle orientation du principe de l'Eglise influa nécessairement sur la forme de la prière liturgique. La Prière se vit réserver la place indépendante qui devait lui revenir dans un culte qui n'avait plus aucun rapport avec le Sacrifice, parce que la Prière, elle-même, était le sacrifice spirituel par excellence « par lequel, comme dit Luther, on n'acquiert pas la rémission des péchés ... mais par lequel ceux qui sont sauvés, remercient Dieu de leur avoir accordé le pardon et d'autres grâces » [2]). Luther n'était pas un liturgiste de valeur. Il ne songeait pas à parer d'une nouvelle splendeur l'ancienne misère; il ne demandait qu'une chose: que le culte soit le fruit naturel de la piété chrétienne. Qu'on soit de vrais chrétiens et on aura le vrai culte! La note dominante de la nouvelle Prière était l'écho réduit, mais permanent de la grande symphonie que fit retentir la Réforme: l'assurance de la foi, la certitude du salut, l'humilité filiale, l'action de grâces pour la rémission des péchés. Les prières protestantes de la première heure étaient simples et courtes: elle se distinguaient plus par leur sincérité que par leur éloquence; elles n'invoquaient pas la « majesté insondable et indicible de l'Eternel » comme S. J. Chrysostome, mais simplement le « cher père céleste »; elles avaient quelque chose d'enfantin et pourtant de grandement viril.

---

[1]) *Rendtorff:* Die Gesch. des christl. Gottesd. unter d. Gesichtsp. d. liturg. Erbfolge, 1914, p. 11 ss.

[2]) Ed. d. W. 30, 623.

b) *L'amoindrissement de la Prière dans les Eglises luthériennes.*

I. Luther et Mélanchthon.

La Prière dut bientôt partager la place insigne qui lui revenait selon les principes de la Réforme, avec un autre élément du culte qui aurait dû être considéré comme une variante de la Prière, mais qui, pour différentes raisons, s'en écarta de plus en plus: *le message de la Parole.* Si, mille ans plus tôt, c'était le Sacrifice eucharistique de l'Eglise catholique qui avait absorbé la Prière, ce fut maintenant le sermon protestant qui la supplanta. La Prière fut peu à peu subordonnée à la prédication ou, plus exactement, à la péricope du jour. L'Evangile prescrit devint le principe constructeur du culte [1]) et la norme du « de tempore » protestant. Luther, lui-même, puis Mélanchthon et, plus tard, l'orthodoxie luthérienne, mais Zwingle et Calvin, eux aussi, et leur biblicisme portent une part de la responsabilité de ce que, dans le protestantisme, la mission de la Prière cultuelle soit restée indéfinie et, jusqu'à ce jour, inaccomplie.

Attendant le salut plutôt d'une transformation de l'homme ancré dans sa foi, que d'une réforme du culte, *Luther* n'avait primitivement attribué une valeur essentielle ni aux institutions liturgiques, ni à leur abolition. Mais, effarouché par le dévergondage spiritualiste des anabaptistes et le légalisme stupide de Karlstadt, le réformateur abandonna, dans la suite, le point de vue idéaliste de la liberté chrétienne. Son littéralisme biblique, d'une part, et, de l'autre, sa conception réaliste de la présence du Christ dans la cène, communiquèrent une importance grandissante à l'élément sensible dans le domaine de la parole, comme dans celui du sacrement. Enfin, les expériences déplorables de la « visitation » des Eglises de Saxe décidèrent Luther à accentuer encore le caractère pédagogique qu'il avait conféré au culte et à amplifier le rôle qui, de ce fait, devait être assigné à la prédication. Il faut pourtant reconnaître que Luther, lui-même, maintint encore l'équilibre entre la Parole et la Prière. Il estimait qu'au culte « notre Seigneur chéri doit nous parler par sa sainte Parole, et nous, nous lui parlerons par la Prière et le chant de louanges » [2]). Luther admet donc deux foyers de vie appelés à réaliser, au culte, la communion divine: la Parole, principe objectif et la Prière, principe subjectif [3]). Ce nonobstant, toute l'allégresse de la conscience filiale qui,

---

[1]) Cf. *Voss:* Der Gottesdienst als liturgische Einheit, 1914.

[2]) Ed. d. W. 30, 623.

[3]) Notons, dès maintenant, que, tant dans la théorie que dans la pratique modernes, les rôles ont malheureusement été intervertis. Aujourd'hui,

primitivement, avait inspiré sa Réforme, se transforma en une préoccupation pastorale; l'idéalisme insouciant qui avait abandonné à l'Esprit et à la Parole toute l'œuvre réformatrice, s'effaça devant le souci pédagogique d'amener à l'Evangile les foules paresseuses et retardataires. Le culte n'était plus le champ où une joie rayonnante se reflétait dans les sacrifices spirituels et les actions de grâces des croyants, mais un moyen d'évoquer, par la Parole, l'esprit du Christ [1]) afin de conduire au salut ceux qui en étaient encore éloignés [2]).

---

la prédication passe pour l'élément cultuel qui laisse le plus de liberté à l'impulsion subjective, parce qu'elle passe pour être une interprétation personnelle de la Parole objective, tandis qu'on reconnaît à la liturgie un caractère d'objectivité, non d'objectivité transcendentale, il est vrai, mais d'objectivité ecclésiastique, historique, sociale.

[1]) « Christum treiben ».

[2]) Cf. *Fendt:* Der lutherische Gottesdienst, 1923, p. 194. Nous n'admettons donc qu'avec de justes réserves la thèse de M. *Fendt,* que voici: D'une part, Luther, conscient de sa liberté chrétienne, se serait accommodé, par charité envers les faibles, du cadre cultuel de l'Eglise catholique, tout en éliminant les parties sacrificielles qu'inspirait la piété des œuvres et non l'esprit de prière. Malgré ces concessions à l'égard de la tradition cultuelle, il se serait maintenu sur le plan supérieur de la « Besitzerfreude », de la joie des enfants de Dieu assurés de leur salut, de la spiritualité prophétique. — D'autre part, affirme M. Fendt, les successeurs de Luther seraient retombés au niveau de la piété catholique, tout en se cramponnant à l'ordre cultuel accepté par leur père spirituel. L'allégresse de la conscience filiale leur faisant défaut, le culte, pour eux, redevint une objectivité phénoménale utile, sinon nécessaire au salut. — Le mérite de cette étude, c'est de nous faire sentir, du point de vue du 16e s., la réforme liturgique, entreprise par Luther. Pour la juger, dit notre auteur, il faut renoncer à nos propres normes et, pour la remplacer, il faudrait une spiritualité plus puissante que celle de Luther. Nous admettrions ce point de vue, si le culte de Luther n'était vraiment que l'expression logique du christianisme primitif; en réalité, il fut le fruit d'un compromis et, en dernière analyse, la thèse de M. Fendt nous semble artificielle et compliquée. N'est-elle pas inspirée par le souci de défendre, en dépit de faits historiques incontestables, l'unité et la continuité du prophétisme de Luther ? Ce point de vue peut se défendre quant à la *personnalité* de Luther, celle-ci renfermant des contrastes surprenants, mais ne peut certes pas être appliqué à *l'œuvre* du réformateur, dont l'objectivité ne supporte pas les antinomies qu'on peut passer à la subjectivité géniale du prophète. Il n'est pas douteux pour nous que Luther, poussé par son conservatisme quiétiste et par sa profonde antipathie pour les illuminés, a, lui-même, renié son idéalisme héroïque de la première heure: 1° en conservant dans le culte luthérien le moule catholique. M. *Smend* dit avec raison: « Le culte allemand doit être construit sur une autre base que la messe romaine. » Et M. *Rendtorff:* « La ‚Messe allemande' de Luther n'a été qu'une manière insuffisante d'apprêter la messe romaine pour la communauté chrétienne. » 2° Luther a été infidèle à sa conception prophétique, en tolérant et en réintroduisant dans le culte des

Mélanchthon, hanté par la préoccupation de ramener, pour des raisons d'entente interconfessionnelle, le christianisme entier de son temps à l'œcuménicité de l'ancienne Eglise, songeait à reconstituer non seulement la doctrine, mais aussi le culte des premiers siècles. Ce latitudinarisme contribua à donner à la forme liturgique une importance que le Luther de la première heure ne lui avait jamais reconnue. Les théologiens philippistes de Maurice, le nouvel Electeur de Saxe, auquel Charles-Quint victorieux avait concédé, dans l'Intérim de Leipzig (1549) des conditions plus avantageuses qu'aux autres protestants, obéirent aux mêmes motifs iréniques que Mélanchthon et affirmèrent que les formes cultuelles et même l'appareil extérieur de la messe pouvaient rentrer dans le domaine des « adiaphora ». Cet acte de faiblesse poussa les adversaires des tendances catholisantes à exagérer, de leur côté, la valeur des rites. Il en résulta, parmi les populations protestantes, une véritable peur des cérémonies. On ne vit plus la marque essentielle de la Réforme que dans des différences d'ordre cultuel et dans la doctrine pure. Le souci de conférer au culte un caractère d'uniformité qui, avant la « visitation » des Eglises de 1529, avait été étranger aux réformateurs, s'ajouta à cette superfétation des formes rituelles et, tout comme au déclin de l'âge héroïque de l'Eglise primitive, la pétrification progressive de l'esprit de Prière en fut le résultat.

II. La Prière cultuelle de l'orthodoxie luthérienne.

A mesure qu'elle s'éloignait de son foyer de vie, la Prière prit des formes cléricales et des attitudes figées. La Prière se solidifia dans un verbalisme doctrinaire qui semblait conforme à la constitution intérieure des Eglises de la Parole. L'Eglise était devenue une arène pour les théologiens, la Bible un manuel de l'orthodoxie. En conséquence, le culte se concentra logiquement dans les éléments qui facilitaient la

---

rites et des lois qui étaient essentiellement contraires au principe évangélique: la messe basse, l'élévation, la langue latine, la participation obligatoire au culte, l'uniformité du culte dans tout le territoire. — Si l'apologie que fait M. Fendt du prophétisme de Luther, nous semble contestable, nous ne pouvons, à plus forte raison, accepter la justification qu'il s'efforce de donner de l'œuvre cultuelle du réformateur; la tendance de vouloir faire apprécier comme un culte idéal cette messe tronquée qu'est le culte luthérien, en lui rendant, il est vrai, l'inspiration prophétique de Luther, nous semble conduire à un anachronisme fâcheux. M. Fendt ne se contredit-il pas, d'ailleurs, lui-même, en reconnaissant un caractère franchement évangélique au culte de Zwingle et des Strasbourgeois qui, eux, se sont résolument affranchis du cadre soi-disant sacro-saint de la messe ?

réalisation de cette obsession didactique. La prédication doctrinaire apparut comme le moyen de grâce par excellence. La Prière fut expropriée, ou bien, se pliant à la tendance directrice de l'époque, elle dut, elle-même, prêcher la doctrine pure, sinon foudroyer les hérétiques. Comme au 2e et au 3e s., la formule stéréotypée remplaça la prière des personnalités prophétiques. C'est l'époque, où les Eglises territoriales se donnèrent leurs *Ordonnances ecclésiastiques* qui, d'habitude, comprenaient les livres symboliques (credenda) et, dans une seconde partie, un code de législation ecclésiastique qui embrassait aussi des prescriptions d'ordre liturgique (agenda) [1]). Köstlin [2]) en cite 80 luthériennes pour la fin du 16e s.; 19 pour le 17e s.; 17 pour le 18e s. — Citons, pour l'Alsace, l'Ordonnance ecclésiastique de Strasbourg de 1598, résultant de l'évolution liturgique et dogmatique du 16 s. protestant: Bucer, Marbach, Pappus; celle du comté de Hanau-Lichtenberg de 1573, parente à celle du Wurtemberg de 1559; celle du comté de la Petite-Pierre qui parut en 1605. Celle du Wurtemberg était employée dans les Eglises des territoires wurtembergeois de Horburg et de Riquewihr, elle fut traduite en français en 1568, pour les paroisses du pays de Montbéliard. Le comté de Nassau-Saarwerden introduisit son Ordonnance en 1576. La liturgie de Colmar est l'œuvre de Jean Schmidt, président de la Vénérable Compagnie de Strasbourg, et un abrégé de l'Ordonnance de Strasbourg. La doctrine de toutes ces liturgies est luthérienne. Les prières qu'elles contiennent, courtes, puissantes, dénuées de mysticisme, sont du type prophétique [3]). Grâce à ces Ordonnances, la liberté liturgique fut de plus en plus enrayée. Les Eglises et leurs patrons princiers instituèrent, au nom de Luther, une contrainte cultuelle, contraire à l'esprit du réformateur. La participation au culte fut placée sous le contrôle de la police. La forme liturgique, elle-même, fut asservie: la péricope dominicale domina le culte. Les cantiques furent composés en vue du texte prescrit [4]). Les collectes réglementaires durent également s'adapter à

[1]) Dans l'introduction de l'Ordonnance ecclésiastique de Strasbourg (de 1534) il est dit: « erstliche vergleichung christlicher lere betreffen u. Abtreibung der sekten und Trennungen... zum andern eusserliche u. besserliche Ordnung und Gebreuch der Kirchen auff zu richten »; cette ordonnance de Strasbourg comprend encore une troisième partie concernant la discipline ecclésiastique. Bucer, très préoccupé de cette question, avait même réclamé, pour l'Eglise, le droit d'excommunication: « zum dritten Inquisition u. Erforschung des Lebens u. Wandels derjenen, so der kirchen fürgesetzet sind. »

[2]) *Köstlin:* Gesch. des Gottesd., 1887, p. 147-149, 191-192.

[3]) Cf. *Maurer:* Agende für Gemeinden A. K., 1906, p. IX-XIV.

[4]) *R. v. Liliencron*: Liturgie d. musikalischen Geschichte des ev. Gottesd. v. 1523—1700. — 1893.

Evangile du jour. Les périodes enchevêtrées que Luther avait empruntées à la collecte latine, devinrent le modèle grammatical de la Prière cultuelle. Dans certaines Eglises, on en revint à la psalmodie, quoique Luther eût protesté contre l'amalgame indésirable des textes allemands et du chant romain. Et le pasteur qui, dès le début de la Réforme, s'était, pour prier, tourné vers l'assemblée, se retourna vers un autel sur lequel ne l'attendait aucun sacrifice.

III. La Prière piétiste et rationaliste.

L'introduction des liturgies avait mécanisé la Prière; heureusement la prière intime, individuelle et domestique et celle des cercles ésotériques en sauvèrent l'esprit prophétique. C'est au *piétisme* que les Eglises durent ce rajeunissement de la Prière cultuelle. Dans les « collegia pietatis » et dans les communautés de Herrenhut on était revenu à la prière libre et à l'hymne d'inspiration subjective. Et l'esprit des liturgies ecclésiastiques du 18e s. s'en ressentit. Les prières des grandes personnalités du piétisme: d'Arndt, de G. Arnold, de Stark, de Bogatzky y pénétrèrent; les hymnes affectives de Freylinghausen, Rambach, Allendorf, Lavater et surtout du comte de Zinzendorf s'infiltrèrent dans les recueils de cantiques; et ce circuit de vie spiritualiste se reproduisit, un siècle plus tard, dans la réaction du « Réveil » contre la « néologie » rationaliste. Là aussi, les liturgies des Eglises tirèrent grand profit des prières et des hymnes des Malan des Bost, des Vinet, des A. Monod, dont le lyrisme atténua même les accents plus virils et la piété plus objective des psaumes. — En dépit de son influence vivifiante, le piétisme causa pourtant, d'autre part, à la vie cultuelle un certain préjudice presque égal à ses mérites. N'ayant en vue que la conversion et la régénération de l'âme individuelle, la prière devint un entraînement et ne se soucia plus de donner une expression solennelle à la foi moyenne et collective. Le cercle des sujets traités dans la prière se rétrécit, tout comme celui de la collectivité qui priait. Au lieu que la communauté fût le sujet du culte, l'individu en devint l'objet. On dédaignait la prière liturgique, dont la « forme rigide »[1]) semblait aussi peu apte à l'édification des enfants de Sion qu'à la conversion des incrédules; on abhorrait le cycle des péricopes prescrites, comme un obstacle s'opposant au S. Esprit. Tout en obéissant à une intention missionnaire, la prière publique étalait les états d'âme du sujet religieux. Ce que cette prière avait gagné en intimité et en chaleur, elle le perdit en vigueur. De robuste, elle devint doucereuse et filandreuse, ou austère et intolérante.

[1]) « steife Form. »

Le *rationalisme* paralysa encore plus l'esprit de la Prière. Si le piétisme, en approfondissant la prière personnelle, rétrécit l'action de la Prière cultuelle, le rationalisme en aplatit le caractère prophétique, en élargissant le rayon. Or, cet élargissement n'augmenta pas le sentiment de solidarité cultuelle, car, comme le piétisme, le rationalisme n'envisageait que l'effet que produisait la Prière sur le sujet religieux. Ce n'était pas la communauté qui parlait à Dieu, ni le Seigneur qui s'adressait à l'assemblée, c'était le prédicateur qui, par la prière, enseignait une religiosité soi-disant éclairée, et c'était un public ou un auditoire qui se laissait initier aux vertus d'un christianisme exempt de superstitions. Tandis que le piétisme cherchait nerveusement et en vain à élever la communauté au niveau du christianisme supérieur qui se déversait dans la prière de personnes régénérées, le rationalisme, en réduisant le christianisme à la pâle silhouette d'une religion naturelle et d'une morale parfaite, rabaissait le niveau de la piété et accommodait la liturgie au point de vue médiocre de l'assemblée concrète [1]). Il faut pourtant mettre à l'actif du rationalisme comme du piétisme le fait que leur détermination subjective de la Prière contribua à rétablir la sincérité religieuse que le mécanisme de la prière orthodoxe avait détruite. Le rationalisme n'étant plus qu'un vague reflet de la piété prophétique, sa prière fut plutôt une invocation pathétique du Dieu de vérité qu'un cri passionné du pécheur vers le Père de Jésus-Christ. Une fois de plus, les liturgies, les « Agendes », furent revisées; la Prière prophétique de l'ancienne Eglise et de la Réforme fut remplacée par des élucubrations liturgiques répondant aux tendances du nouvel idéal religieux. Cette prière qui était une sorte de prédication, se présentait dans le costume de l'époque, s'affublant d'une sentimentalité larmoyante, d'une solennité empesée et d'une civilité cérémonieuse [2]). Pour la distribution des espèces, le pasteur disait: « Veuillez vous servir de ce pain en commémoration de Jésus. » « Veuillez consommer une goutte de vin... » [3]). Ce fut surtout l'oraison dominicale qui fut apprêtée à la mode du temps. Dans une Agende de Sintenis [4]) on trouve un N. Père contenant cette paraphrase de la deuxième demande: « Que ta grande institution destinée à éclairer les hommes par Jésus, prospère de façon toujours plus glorieuse. » [5])

---

[1]) Cf. *Köstlin:* Gesch. des christl. Gottesd., 1887, p. 225.
[2]) « Salonton », *Drews:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., I, 226.
[3]) *Hufnagel:* Liturgische Blätter, I, 6, 349.
[4]) Citée par *Köstlin:* Gesch. des chr. Gottesd., 1887, p. 235.
[5]) « Deine grosse Aufklärungsanstalt. »

IV. La Prière liturgique au 19e siècle.

Le piétisme et le rationalisme avaient envisagé le culte comme un phénomène qui, soit par une action missionnaire, soit par la propagation de lumières rationnelles, devait provoquer l'avancement religieux ou moral des membres de l'Eglise.

Schleiermacher s'opposa à ce double courant. Pour lui, le culte est l'action sacrée par laquelle la communauté affirme et représente la vie religieuse qui, dérivant des données du salut, circule parmi ses membres et les relie entre eux. La conception historique de la révélation et de ses valeurs vitales a, par le ministère de Schleiermacher, rendu son caractère prophétique à la religion évangélique, au culte protestant et à la Prière qui en est l'expression la plus concise.

A la suite du grand théologien berlinois, les temps modernes se montrèrent plus capables que le 17e et le 18e s., de sentir le flux de vie qui, dépassant les virtualités de l'âme humaine et se manifestant mystérieusement au point précis où les forces naturelles de l'homme viennent à manquer, élève celui-ci à un niveau supérieur de spiritualité. Cette compréhension approfondie de la vie religieuse permit au protestantisme du 19e s. de mieux apprécier les formes de piété prophétique léguées par le passé. On eut une nouvelle intuition de la puissance du langage biblique; on découvrit la beauté de la poésie religieuse des temps héroïques ou de la musique des grands maîtres. On rétablit le texte original des cantiques. On épura les prières des anciennes liturgies. Ce fut le roi de Prusse, *Frédéric Guillaume III,* qui, d'un geste autocratique, souligna ce mouvement et, avec l'aide de quelques excellents théologiens, Neander, Sack, Eylert, inaugura une réforme liturgique mémorable. Ce n'était, d'ailleurs, pas uniquement le besoin religieux et le sentiment esthétique qui inspirèrent les efforts sincères du liturgiste couronné, mais aussi le désir d'uniformiser les variétés cultuelles de son royaume. L'initiative du prince provoqua une controverse à laquelle prit part Schleiermacher. Mais les objections des adversaires n'empêchèrent pas l'introduction de l'« Agende prussienne » (1816-1826) qui, si son plan liturgique manque d'unité organique, a pourtant eu le mérite de réinstaller dans le culte la piété élémentaire de « notre père Luther », comme disait le roi, et de rendre à la Prière l'inspiration prophétique et le langage biblique. — De nombreuses liturgies suivirent, au cours du 19e s., l'«Agende» de Prusse (rééditée elle-même en 1894) : les unes officiellement introduites par les Eglises, d'autres dues à l'initiative privée. Nous n'en citerons que deux, composées à l'intention des Eglises d'*Alsace:* 1° *J. Smend,* Kirchenbuch für evangel. Gemeinden, zunächst

für die in Elsass-Lothringen, 1906. 1910, recueil très riche de matériaux précieux, anciens et modernes, choisis avec un goût infaillible et une compétence avisée, mais groupés d'après un schéma qui nous semble peu approprié aux besoins et aux traditions de notre pays[1]). 2° *K. Maurer,* Agende für Gemeinden Augsb. Konf. in Elsass.-Lothr., 1906. Cette liturgie contient des prières extraites pour la plupart des liturgies luthériennes d'Alsace du 16e et du 17e s. Elle a l'avantage de maintenir le caractère de la Prière de l'époque classique, puissante dans sa simplicité et pieuse même sous la carapace du doctrinarisme. Peut-être pourrait-on regretter que son objectivité donne une impression de monotonie. — Une initiative de réforme liturgique toute récente nous arrive de Suède: M. *E. Linderholm* vient de publier un Evangéliaire qui, en réalité, est une liturgie[2]). L'auteur entend avant tout affranchir les Eglises luthériennes de la contrainte des péricopes bibliques. Il tente de communiquer à l'année ecclésiastique une vie nouvelle, en lui insufflant, comme esprit directeur, l'idée du royaume de Dieu, ce principe représentant le δρώμενον dont le culte est appelé à reproduire et à rendre efficace la donnée transcendante. Enfin, M. Linderholm s'efforce de fixer l'unité du service divin, en plaçant chaque culte sous l'inspiration d'un thème spécial. La prédication elle-même mettra les moyens qui lui sont propres, au service de l'idée du jour. La suprématie de la Parole prêchée se trouvera amoindrie aussi par le fait que, pour M. Linderholm, le culte doit culminer dans l'adoration. Les prières de cet Evangéliaire ne veulent être considérées que comme des modèles ou comme un tracé destiné à la prière spontanée; elles seront le vase dont la piété personnelle du liturge débordera à son heure. En tout cas, la prière improvisée, de même que la prière silencieuse auront libre accès au culte luthérien, innovation vraiment sensationnelle, quand on songe que le culte luthérien, obéissant, dès ses origines, à la loi de l'hérédité liturgique, a conservé intactes, jusqu'à nos jours, la rigidité et l'esprit conservateur que lui avaient imposés les Ordonnances ecclésiastiques du 16e et du 17e s. En somme, cette liturgie représente une tentative luthérienne d'affranchir la Prière du joug de la prédication.

c) *La Prière cultuelle dans les Eglises réformées.*

Zwingle s'est plus franchement que Luther libéré de la tradition catholique. Son culte de s. cène n'est pas, comme le culte de Luther, une messe évangélisée, mais une création nouvelle, comme-

[1]) 3e éd. 1924: Kirchenbuch für evangelische Gemeinden.

[2]) *Emanuel Linderholm*: Svensk Evangeliebock, 1920; trad. allemande de *Th. Reissinger;* préface de *R. Otto,* 1924.

morant non le sacrifice du Vendredi-saint, mais la communion du Jeudi-saint. Sa simplicité constitue sa beauté liturgique. Le culte dominical de Zurich est, par contre, d'une pauvreté manifeste. Zwingle a aboli le chant liturgique de l'Eglise catholique et n'a pas introduit les hymnes de l'assemblée. Les prières cultuelles n'ont, pour lui, d'autre raison d'être que «d'introduire la prédication et de la compléter». Elles ne sont qu'annexes et rallonges de la Parole; le point de vue bibliciste des réformés a, plus encore que chez les luthériens, contribué à exalter la prédication. Les prières liturgiques de Zwingle sont marquées d'une religiosité sincèrement évangélique. Le caractère social de la piété prophétique s'y affirme [1]). Dans le culte dominical de Zwingle il faut pourtant relever un défaut de structure qui en compromet l'inspiration évangélique: l'introduction de la confession des péchés après la prédication [2]). Après le message de l'Evangile, cet acte de contrition est malvenu et déplacé. Le culte prophétique ne peut pas permettre un semblable amoindrissement de la conscience filiale des chrétiens.

Si la doctrine de la *Réforme Strasbourgeoise,* s'oriente, de plus en plus, vers Luther, le culte de Strasbourg garde les traits du type réformé. Il les a conservés jusqu'à ce jour. Dans la messe de *Nigri* (Schwarz) [3]) de 1524, s'affirme déjà un spiritualisme très élevé. Animés par l'esprit de liberté chrétienne, les Strasbourgeois se montrent plus hardis que Luther. Ils ont le courage de créer des formes nouvelles qui sont l'expression adéquate de l'esprit nouveau. Nigri élimine le canon missae et le remplace par une prière d'intercession. C'est dire que le culte, puisqu'il attend tout de la grâce divine, renonce à être un véhicule du salut. Une seconde intuition évangélique se manifeste dans le fait de substituer au petit canon l'appel adressé à Dieu qu'il veuille, en envoyant son S. Esprit, manifester sa présence au sein de l'assemblée et dans les cœurs [4]). Notons enfin cette

---

[1]) Cette prière de s. cène: « Accorde-nous de vivre en innocence comme il convient à ton corps (dinem Lychnam)... afin que les incrédules aussi apprennent à connaître ton nom et ta gloire. »

[2]) Cette confession est identique à la « Offene Schuld », telle qu'elle était dite, après la lecture de l'Evangile, dans certaines Eglises d'Allemagne, en Bavière p. ex.

[3]) *Hubert* (Die Strassb. lit. Ordnungen im Zeitalter der Ref., 1900) en publie le texte et ses différentes variantes: A, A1, A2, A3, A4, A5: p. LXIII ss., p. 17 ss. — Cf. *J. Smend*: Die ev. d. Messen bis zu Luthers d. Messe, 1896.

[4]) « dass er uns den hailigen Gayst, den tröster, zuschicke, das er mache unseren leyb zu einem lebendigen wohlgefelligen opfer, das ist der vernünftig gotsdienst, der Gott gefellt, das bscheh uns allen, amen.

innovation due à l'esprit prophétique: En orientant la messe vers la communion, les initiateurs strasbourgeois eurent recours, une fois pour toutes, à la préface qui était prescrite pour la Passion: « afin que la vie vînt de là d'où était venue la mort »[1]). Somme toute, dans cette liturgie strasbourgeoise, l'eucharistie n'est plus le fait qui domine le culte, mais un moyen qui contribue à approfondir la joie des rachetés et leur conscience filiale. Doit-on critiquer le subjectivisme qui pousse les novateurs à modifier sans cesse la forme et la teneur de leur liturgie? M. *Fendt* n'a pas manqué de le faire[2]). Il nous semble que, dans cette élasticité de la forme, se manifeste précisément l'indépendance spirituelle et la spontanéité qui sont les conditions mêmes de la Prière prophétique. Ce qui, dans la messe de Nigri, est tout à fait remarquable, c'est le sentiment profond de la langue liturgique. Ce n'était pas une petite chose que de vouloir remplacer, en un style moins lucide, en une langue qui n'était encore qu'un dialecte, la belle sonorité de la liturgie romaine, dont l'ampleur et le rythme séculaires étaient entourés de la vénération des foules. Cette innovation strasbourgeoise aurait couvert de ridicule tout le mouvement de la Réforme, si elle avait échoué. Elle a réussi, grâce à la simplicité et à la puissance religieuse de ses prières, et grâce à l'emploi impressionnant d'hymnes chantées par l'assemblée. — *M. Bucer* a justifié théoriquement les nouvelles pratiques cultuelles de notre cité. Son traité[3]) est un manifeste et un programme du spiritualisme prophétique en matière de culte, inspiré autant par des considérations éthiques que par une foi éclairée[4]): «Ce qui est matériel, ne te sert de

---

[1]) Cf. *L. Fendt*: Der luth. Gottesd., 1923, p. 152.

[2]) Une fois encore, il défend sa thèse centrale, en comparant la réforme cultuelle de Luther à celle des Strasbourgeois, au détriment de ceux-ci: « Luther hatte von seiner neuen Höhe aus die Messe... als Lebensform verwendet — Strassburg löste von der neuen Höhe aus allmählich die Messe auf: nun mussten sie eben ein Neues bauen; das Neue aber musste von selbst eben als Neues, eine grössere sachliche Wichtigkeit bekommen, als das Lutherische Alte — das Neue gehörte als Sache trotz allem auf die alte Ebene! » C'est un paradoxe inacceptable de prétendre que la création nouvelle, inspirée par l'esprit nouveau, était plutôt exposée à la cristallisation (« Sachwerdung ») que les anciennes formes. L'évolution du culte prouve, au contraire, que la vie devient stagnante dans les formes traditionnelles et que les expressions nouvelles sont, pour un certain temps du moins, préservées de la dessiccation par l'esprit et la vie qui y règnent.

[3]) M. *Bucer*: « Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neuerungen an dem Nachtmahl des Herrn, so man Mess nennt, Taufe, Feiertagen, Bildern, Gesang in der Gemeinde Christi, wenn sie zusammenkommt, durch u. auf das Wort Gottes fürgenommen zu Strassburg. » 1524.

[4]) *J. Smend*: Butzers Grund u. Ursach. Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1898, p. 199.

rien, mais tu acquerrais la vie éternelle, si tu savais comprendre ces choses de façon spirituelle. »

La plus ancienne liturgie réformée de langue française est celle qui, au milieu de « torments, mortz et grosses persecutions », fut imprimée à Serrières [1]). Elle se présente comme « *manière et façon* » de célébrer « le baptême, le mariage », la s. cène, de « commencer, moyenner et finir la prédication » et contient, comme appendice, quelques belles prières à employer pour « la visitation des malades ». Cet opuscule est tout imprégné de l'esprit de la Bible et de spiritualité prophétique. Elle ne présente aucun trait dogmatique ni aucune coloration mystique [2]). « On y sent, dit *Bersier* [3]), l'abandon de l'âme qui a trouvé directement son Dieu, un accent tout naïf et populaire; c'est la Réforme en sa première fleur. » Ce curieux document liturgique est non seulement d'inspiration prophétique, mais, huguenote avant la lettre, elle annonce l'austérité spiritualiste du protestantisme calviniste. — La *liturgie de la communauté française de réfugiés à Strasbourg,* de 1542, était calquée sur celle des Eglises de langue allemande de la même ville [4]). Notons la belle confession des péchés qu'elle contient. Notons-en une particularité: les commandements étaient chantés; chaque commandement était suivi d'un kyrie; entre la première et la deuxième table on prononçait une courte prière [5]). — *Calvin* entendait rattacher sa réforme cultuelle au culte de l'Eglise primitive. Le titre de sa liturgie de 1542 contient cette addition significative: « selon la coustume de l'Eglise ancienne ». Pour l'esprit et le contenu,

---

[1]) *G. Baum,* savant Strasbourgeois, la découvrit à la bibliothèque de Zurich et la publia en 1859. C'est dans le petit village de Serrières (pr. Neuchâtel) que Pierre de Vingle avait installé une imprimerie; c'est là que furent aussi imprimés les placards contre la messe, affichés à Paris et à Blois, le 18 octobre 1534; c'est de ces presses que sortit, le 4 juin 1535, la première traduction française de la Bible.

[2]) Dans la liturgie de s. cène nous ne trouvons, en fait de tournures mystiques, que celles dues à la traduction de certains passages bibliques: p. 52 (Jean 10, 17), p. 57 (1. Cor. 11), « participans de la table de nostre seigneur », p. 68 (Rom. 6, 3), « baptême en la mort du Fils ».

[3]) *Bersier*: Projet de rév. de la liturgie, 1888, p. VIII.

[4]) Calvin s'en inspira pour sa liturgie genevoise: « quant aux prières des dimanches je prins la forme de Str., en empruntey la plus grande partie », op. VI, p. 161 s. cf. *Eug. Stern:* La théorie du culte, d'après Calvin 1869. *A. Erichson:* Die calv. u. altstrassb. lit. Gottesd. Ordn. 1894.

[5]) Cette liturgie de Strasbourg fit le tour du monde réformé. Elle ne fut pas seulement reproduite dans la liturgie genevoise; Valérand Poulain, le pasteur des réfugiés de Strasbourg, la transporta à Londres et de là à Francfort. On la rencontre dans plusieurs Eglises de France (Meaux), d'après le témoignage de Th. de Bèze et de Florimond de Rémond. Cf. *L. Lafon:* Revue théologique, 1884: Histoire des liturgies réformées.

le réformateur a le droit de se réclamer de la tradition originairement évangélique. Elle devint le formulaire universellement reçu dans les Eglises de France. Le chant de l'assemblée avait de suite obtenu l'assentiment de Calvin. Plus tard, le synode général de Loudun (1659) ordonna la révision de cette liturgie. Oeuvre du sieur Conrart, conseiller du roi, et de M. de la Bastide, cette « retouche » n'a été entreprise que dans le but d'accommoder ces documents « aux changements que le tems et l'usage ont apportés au langage ». — Dans l'*Eglise du Désert* on continua « à observer la même forme dans les exercices publics de religion » qu'on observait « du temps de la liberté »[1]). Les Eglises du Désert perçurent l'écho des innovations liturgiques entreprises dans les Eglises françaises de Hollande et de Suisse. A Amsterdam, parut, en 1758, une « liturgie pour les protestants de France... privés de l'exercice public de leur religion... » Ce que l'Eglise catholique revendique comme une particularité, à elle seule appartenant, le fait que ce n'est pas l'assemblée fortuite, mais l'Eglise entière qui est le sujet de la liturgie, trouva une analogie dans cette œuvre de détresse: Le croyant célèbre son service divin environné du chœur invisible des fidèles disséminés de par le monde. Les prières sont d'inspiration prophétique comme celles qui naguère s'élevaient à Dieu parmi les exilés d'Israël au bord de l'Euphrate: « Pour nous, il ne nous reste qu'un peu de manne dans notre désert et nous ne pouvons ramasser que quelques miettes qui tombent de ta table; mais, Seigneur, tu peux nous nourrir avec ce reste de manne et avec ces miettes, si tu veux, par ta bénédiction les faire multiplier dans nos cœurs. » Et voici une supplication que jetèrent vers le ciel ces âmes ardentes: « Nous admirons ta bonté au milieu de tes châtiments, mais nous te supplions d'avoir pitié de nous. Nous sommes sans temple, mais remplis cette maison de ta glorieuse présence. Nous sommes sans pasteurs, mais sois toi-même notre pasteur et instruis-nous des vérités de ton Evangile. Nous allons lire et méditer ta parole; imprime la dans nos cœurs; fais que nous y apprenions à bien connaître ce que tu es et ce que nous sommes, ce que tu as fait pour notre salut et ce que nous devons faire pour ton service. » Prière prophétique, si jamais il en fut, et Prière cultuelle, la prière de l'assemblée et même chaque culte domestique étant consacrés par le Symbole et par l'oraison dominicale qui confirmaient la communion avec les frères. — L'Eglise du Pays de *Vaud* se donna une liturgie particulière en 1725. — Dans la principauté de *Neuchâtel*, la « manière et fasson » de Serrières était en usage au 16e s. Sous l'influence d'*Ostervald*, une

[1]) Synode de Dauphiné du 22 août 1716.

révision heureuse fit rentrer dans le culte ce que ce patriarche appelait « les actes essentiels: l'adoration, la louange, la confession des péchés, la lecture et les prières ».

Le *rationalisme* pénétra aussi dans les Eglises suisses et françaises. Dieu y fut adoré comme l'« Etre suprême »; la nouvelle naissance fut appelée: « un très grand changement en nous », et les liturgies s'en ressentirent. Un pasteur Roux publia, en 1826, une liturgie basée sur celle de Genève de 1807, composée dans le style du temps et inspirée par une « sensibilité déclamatoire ». Plus tard, on introduisit les fameuses « liturgies bifurquées », dont les prières pouvaient être adaptées aux différentes tendances théologiques. Mais, en fin de compte, l'esprit de prière fut moins entamé et compromis dans les Eglises réformées qu'en Allemagne rationaliste, parce que, le culte ayant, dès les origines, été plus résolument affranchi du modèle catholique et la liturgie n'ayant jamais revêtu un caractère juridique, la prière spontanée avait eu plus de loisir de s'y déployer.

Une dernière réforme liturgique remonte à *Eugène Bersier*. Son « Projet de révision de la Liturgie des Eglises réformées de France », parut en 1888[1]). Dans le § 10 de son introduction, Bersier traite des principes qui ont inspiré son travail. « L'idée du culte public, dit-il, a été trop longtemps méconnue. Primitivement, on allait au temple pour adorer Dieu, mais depuis le 16e s., l'enseignement par la prédication a accaparé tout le reste du culte. Discourir n'est pas adorer. La prière et le chant traduisent plus sincèrement que la prédication les sentiments de joie, d'humiliation, d'espérance et de saint enthousiasme de l'assemblée ». On voit, par ce résumé des idées de Bersier, que tout le programme du mouvement cultuel moderne y est déjà contenu. L'idéal, pour le pasteur de l'« Etoile », serait un culte de communion autour duquel tout viendrait se grouper dans un ordre naturel. A défaut de cette célébration, il faut que le culte public affirme les grands faits que commémore la s. cène. A cette fin, l'année ecclésiastique, tout à fait négligée dans les Eglises réformées, doit être rétablie. Autre pium desiderium: le peuple chrétien doit prendre une large part à la célébration du service public. L'usage des répons serait un moyen pratique de faire intervenir l'assemblée. Le cantique spontané pourrait également réaliser le but social du culte. La prière spontanée ne doit pas être supprimée; pourvu qu'elle ne refoule pas la prière d'intercession qui, elle, ne sera pas improvisée. Pourtant, cette prière liturgique, pour ne pas être uniforme, variera de mois en mois. Aux jours de fête, les prières se rapprocheront, autant que possible,

[1]) Deuxième édition, 1892.

des documents que l'antiquité chrétienne nous a laissés et qui ont souvent un caractère de simplicité qu'une prière improvisée n'atteindra jamais. — En dehors du service principal, Bersier propose d'organiser un culte réduit à son expression la plus simple: prières spontanées, chants, lectures bibliques suivies de courtes explications. On pourrait y traiter, entre autres, des sujets relatifs à l'action sociale de l'Evangile. Ces cultes répondraient à des besoins profonds qui cherchent leur satisfaction dans les cultes dissidents. — N'est-ce pas une suggestion que Luther avait envisagée en proposant des cultes ésotériques pour ceux «qui désiraient être sincèrement des chrétiens» [1]). C'est encore une idée qui, sous d'autres formes, est reprise par des liturgistes modernes (Smend). Nous ne l'approfondissons pas. Elle se rapporte à la sociologie cultuelle. La liturgie de Bersier laisse une part considérable à l'initiative du pasteur. Mais elle veut avant tout sauvegarder la liberté et l'action du peuple chrétien. Celui-ci a le double droit: d'abord de voir affirmée sa foi dans le culte — on voit que le pasteur français transcrit la conception du culte de Schleiermacher — ensuite de prendre une part active au culte, ce qui est une des grandes acquisitions de la Réforme. La réforme cultuelle de Bersier était nécessaire, en particulier, dans la sphère calviniste. Elle devança de quelques années celle à laquelle, en Allemagne luthérienne, s'employèrent MM. Spitta et Smend. Ici et là, on observe le même souci de rendre au culte une dignité et une solennité qu'il avait perdues; ici et là, les protagonistes ont recours aux anciens modèles et s'efforcent de donner par l'art, par la musique surtout, un caractère plus plastique à des cultes qui s'étaient étrécis dans un spiritualisme aride ou aplatis dans un rationalisme prosaïque. L'inquiétude cultuelle s'est communiquée à toutes les Eglises protestantes, indiquant qu'il est nécessaire de régler un arriéré que la Réforme avait laissé en souffrance.

L'*Eglise anglicane* est très conservatrice en ce qui concerne les cérémonies cultuelles. La Liturgie romaine y a laissé son empreinte. La forme hiérarchique de sa constitution y favorise un certain ritualisme. Il s'y trouve, d'autre part, des affinités avec le culte oriental; avant tout le dualisme de la missa fidelium et de la missa catechumenorum. Pourtant, le type calviniste s'y affirme dans l'emploi abondant de la parole biblique, dans le chant des hymnes, dans l'indifférence à l'égard de l'année ecclésiastique. Ce culte est incontestablement de nature prophétique. Même la prière, au début du culte de

---

[1]) « für die mit Ernst Christen sein wollen. » Introduction de la Messe allemande.

s. cène (XV^e partie), qui, d'origine anglaise, remonte au Moyen Age: la collecte for purity, porte ce caractère: « Dieu tout puissant auquel tout cœur est ouvert et qui connais tous les désirs et scrutes tous les secrets, purifie, par l'effusion de ton S. Esprit, les pensées de notre cœur, afin que nous t'aimions de toutes nos forces et que nous glorifiions dignement ton saint nom par Jésus Christ, notre Seigneur. Amen. » « *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments* », la liturgie officielle de l'Eglise anglicane, contient la norme légale de toutes les formes liturgiques.

III. Les variantes de la Prière cultuelle.

1. La Prière cultuelle comme fonction sacerdotale (sacrificielle).

Les variantes de la Prière cultuelle ont ou bien un caractère *sacerdotal* et, ce qui en est le corollaire, sacrificiel, ou bien un caractère *prophétique*, — ce terme pris dans son sens étymologique — et sacramentel. Dans le premier cas, l'assemblée ou bien son porte-parole, le liturge, présente à Dieu l'offrande, le sacrifice spirituel des âmes. On comprendra dans cette catégorie: la *prière liturgique*, proprement dite, l'*acte de foi*, le *cantique* et la *musique religieuse*. Dans le second cas, le liturge est le messager de Dieu. Font partie de ce groupe d'actes liturgiques qui pourtant revêtent un caractère de Prière, au sens le plus large: la *lecture de la Bible*, la *prédication*, la *bénédiction* et certaines formules d'origine biblique ou de provenance catholique qui transmettent à la communauté un message divin. La *prière silencieuse* peut rentrer dans les deux cadres de la Prière cultuelle.

a) *La Prière liturgique proprement dite.*

Elle nous apparaît, au culte protestant sous *quatre formes* différentes: la confession des péchés, la « collecte », la prière d'intercession et l'oraison dominicale.

I. La confession des péchés.

Les *primitifs* connaissent déjà la confession publique des péchés. Elle n'est pas de caractère moral, il est vrai. Elle n'est qu'une forme de supplication [1]), destinée à regagner la faveur de la divinité offensée. Dans la littérature *védique*, la confession des péchés est fréquente. Les psaumes de repentance *assyriens* et *babyloniens* étaient récités

[1]) *Heiler:* Das Gebet, 1922[3], p. 88.

par les prêtres en temps d'affliction, ce qui en dévoile le caractère eudémoniste. Il s'agit de savoir, pourquoi Dieu « se couvre la tête de son vêtement » et de se le concilier à nouveau par l'humilité. — Les *Juifs* aussi récitaient, au culte, des confessions de péchés. On pourrait citer ici de nombreux psaumes qui le prouvent. La prière de contrition de Néh. 9, 33 ss., quoiqu'elle soit une composition littéraire, reflète, sans aucun doute, une prière liturgique. De même, la prière de Daniel (Dan. 9, 4 ss.). La prière dite aujourd'hui encore au grand jour de la propitiation et dont les éléments les plus anciens peuvent être constatés dès l'an 250 a. J. Ch., débute par ces paroles: « Notre Dieu et Dieu de nos pères ... nous ne nous présentons pas devant toi avec une face insolente et un cou raide, et nous n'oserions affirmer devant toi, Yahvé ... : Nous sommes justes ... en vérité nous avons péché... » Voilà une prière qu'on ne pourra certes pas qualifier de pharisaïque. Il est vrai que ces prières juives ne sont pas personnelles. L'individu ne s'y sent responsable que des péchés de son peuple et de ses ancêtres. — La confession des péchés de *l'ancienne Eglise* s'appelait: ἐξομολόγησις[1]). On en trouve des traces dans les prières accompagnant l'offrande des anciennes liturgies; de prière collective, cette confession est devenue un acte de contrition sacerdotal[2]). Dans la *messe catholique,* la confession des péchés était une spécialité des Eglises germaniques, remontant à l'époque de Charlemagne[3]). Elle était placée après la prédication, et, lorsque la prédication disparut, après la lecture de l'Evangile. Au Moyen Age, on ne la trouve plus que dans certaines Eglises, comme en Bavière, sous la dénomination de « Offene Schuld »[4]), La messe contient, en outre, au début de l'office, un « Confiteor » qui est, il est vrai, un acte de contrition individuel du prêtre. Ces deux formes de confessions catholiques nous expliquent pourquoi, dans les liturgies protestantes, la confession des péchés est placée tantôt avant, tantôt après la prédication. Dans l'Eglise zwinglienne, c'est le souvenir de la « Offene Schuld » qui la fit reculer après la prédication[5]). Dans certaines Eglises luthériennes, celle de Mecklembourg, p. ex., ou

---

[1]) Did. 4, 14; 14, 1; Barn., ep. 19, 12 ; 1. Clem. 60 ; S. Justin I, Apol. 66.

[2]) *Wetter:* Altchr. Lit. II, 1922, p. 29.

[3]) *Hauck*: Kirchengesch. Deutschl., II, 667.

[4]) Des prières allemandes du IIe et du 12e s. en sont les documents les plus intéressants; cf. *Müllenhof* et *Scherer*: Denkm. deutscher Poesie u. Prosa, 3e éd. de *Steinmeyer,* N° 87-97, 1, p. 287 ss. — *Martène:* De antiquis eccl. ritibus IV, 1736-1738, en a relevé des traces même dans le Pontificale Romanum de Léon X. Cf. Monatschr. f. Gottesd. u. K., I, p. 396 ss.

[5]) De même que dans l'Ordonnance ecclésiastique de Bâle de 1529.

celle de Silésie, c'est le « Confiteor » du prêtre, placé au début de la messe, qui fut lu au commencement du service et étendu de l'officiant à la communauté. C'est aussi la place que lui assigna l'ordonnance strasbourgeoise de 1539, ainsi que celle de 1598 et de 1670 [1]). Calvin introduisit cette même forme dans les Eglises qui suivirent ses directives. C'est ainsi que nous trouvons, aussi chez Oecolampade [2]), la confession des péchés avant la prédication.

Le but cultuel est certainement mieux réalisé, lorsque la confession des péchés précède le message de la Parole divine. Car alors elle écarte, de prime abord, ce qui sépare l'homme de Dieu et elle prépare la communion avec l'Eternel [3]). Si elle succède à la prédication, celle-ci gardera le caractère d'une articulation de la Loi et le culte entier, jusqu'à l'absolution finale, prendra un aspect austère qui n'est pas conforme à l'idée du salut que doit proclamer le culte évangélique. Le contenu éthique de cette prière de contrition répond, d'ailleurs, admirablement à la psychologie de la piété prophétique. On pourrait pourtant craindre qu'une répétition régulière de la confession n'émousse le sentiment du péché et n'aboutisse à une mécanisation de cet acte de repentance.

La confession des péchés est un élément nécessaire du *culte de communion* protestant. L'Eglise catholique n'établit pas cette relation. Même dans la littérature de l'ancienne Eglise on ne trouve qu'un seul passage qui mette en rapport la confession des péchés et la communion [4]). Obéissant à une intuition très nette des fins cultuelles, les Eglises protestantes les rapprochèrent l'une de l'autre. Pendant le séjour de Luther à la Wartbourg, toutes sortes d'exagérations étaient venues dénaturer le service divin. Il arrivait, selon le té-

---

[1]) La liturgie de La Petite-Pierre de 1605 l'insère comme « offene Schuld » après la prédication.

[2]) Ref. Kirchenbuch, herausgegeben von *A. Ebrard*, 1846, 2.

[3]) M. *Günther:* Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1920, estime que la confession des péchés devrait être éliminée du culte protestant, parce qu'elle ébranle la confiante sérénité avec laquelle les chrétiens se rendent au culte. Beaucoup d'entre eux ne sont pas, à toute heure, disposés à évoquer en eux-mêmes le sentiment de leurs fautes. — Nous objecterons que notre génération si brutale qui n'a qu'un sentiment très superficiel de sa coulpe, nous semble avoir tout particulièrement besoin d'être violemment secouée, afin de pouvoir éprouver d'autant plus sincèrement le besoin et le bonheur de la rédemption. D'autre part, elle doit être rappelée au sentiment du péché commun, afin de mieux comprendre son devoir de solidarité réparateur.

[4]) *Didachè* XIV, 1 : «...εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι (conject : *Harnack-v. Gebhardt:* προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ἵνα καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ἦ. Ces paroles manquent dans le passage correspondant des *Constit. apost.* VII, 30.

moignage de Frœschel, de 1522, que la s. cène fût offerte à n'importe qui, sans qu'on se souciât de savoir, si les communiants se trouvaient dans les dispositions voulues [1]). Pour parer à ces abus, Luther, dans un sermon du jeudi-saint 1523, exigea une préparation sérieuse [2]) et même un examen de conscience [3]) en 5 points. — De même, la liturgie la plus ancienne de langue française, la « manière et fasson » de Serrières [4]), insère dans l'ordre de la s. cène une admonestation « à ce que ung chacun regarde et espreuue soy-mesmes ». Ce n'est pas une prière, mais les participants sont appelés à exprimer leurs sentiments de repentance et de foi en prononçant le Notre-Père. Dans la « manière de célébrer la cène » de Calvin, il est demandé également « qu'un chascun espreuve et examine sa conscience ».

On se servit de la confession des péchés même pour le *baptême*, p. ex., dans le « Taufbüchlein » zuricois de Léon Judae, ainsi que dans la « forme d'administrer le baptesme » de Calvin. Mais je n'en ai trouvé aucune trace dans le « Tauffbiechlin » strasbourgeois de 1524 [5]).

II. La collecte.

La prière qui, dans le culte protestant, précède la prédication, est la reproduction de la *collecte* (σύναξις, συναπτή) qui, dans la messe, se dit avant la lecture de l'Epître [6]). Les *liturgies luthériennes du 16e s.*, empruntèrent ces collectes au trésor de l'ancienne Eglise; traduites en allemand [7]), elles purent être, en partie, conservées intégralement, en partie, on en expurgea les éléments catholiques inaccep-

[1]) « er hatt gebeicht oder nicht. »
[2]) Ed. d. W. 12, 476 ss.
[3]) « Verhör ».
[4]) Ed. *Baum*, 1859, p. 54 ss.
[5]) *Hubert:* Die Strassb. lit. Ordngn., o. c., p. 25 ss.
[6]) La signification de ce terme est obscure. *Bernold de Constance* (Migne. S. L. 151, 979 s.) y voit une prière devant réunir toutes les requêtes des fidèles ; *Alcuin* (Migne, S. L. 101, 167 s.) une collection de versets bibliques réunis pour former une prière. Selon Luther, elle répond à la collatio ou oblatio de l'ancienne Eglise. Toutes ces explications étymologiques ne répondent pas au contenu de cette oraison. La définition qu'en donne *A. Krauss:* Prakt. Theol., 1890, I, p. 77, nous semble assez large pour comprendre toutes les variations de cette forme de prière: « supplications dans lesquelles l'Eglise, par l'organe du prêtre, présente à Dieu tous ses vœux et manifeste sa sollicitude maternelle à l'égard de ses enfants, afin de leur communiquer les grâces spéciales qui sont conformes aux différentes époques... de l'année ecclésiastique » (collecta de tempore, de sanctis, pro variis).
[7]) Il existait déjà, dès avant la Réforme, des traductions allemandes de collectes, p. ex. un Evangéliaire de Strasbourg de 1498 dont les premières messes allemandes de Strasbourg utilisèrent les formulaires.

tables [1]). On peut attribuer à *Luther* 18 collectes; 15 d'entre elles sont des reproductions libres de textes latins [2]). Le réformateur en amplifia le texte un peu mince, retrancha les passages qui ne lui convenaient pas, en combina différents modèles, révélant en cela sa virtuosité de traducteur. Des créations entièrement nouvelles s'y ajoutèrent, telles une collecte pour la Passion, une autre pour Pâques, une troisième pour le Te Deum. Il n'est pas étonnant que ces prières de Luther aient passé dans d'innombrables liturgies. Grâce à leur exemple, la Prière liturgique du protestantisme, non seulement s'affranchit de l'atavisme catholique, mais élimina, avec un tact parfait, les sensibleries mystiques et les extravagances spiritualistes qui pouvaient s'y glisser. La piété prophétique s'y épanouit dans toute sa vigueur et dans toute sa profondeur. Ce furent surtout les *hommes de la seconde génération:* Spangenberg, P. Eber, Musculus, Veit Dietrich, Habermann, Althamer, Mathesius qui s'appliquèrent à composer des collectes d'après le modèle de Luther. Les collectes de la fin du 16e s. ont toutes un air de parenté. L'objectivité de leur contenu, l'unité de leur point de vue, la similitude de leur composition prouvent leur interdépendance [3]), mais aussi leur fidélité à l'égard de la tradition évangélique. D'autre part, l'unité de type n'exclut pas une multiplicité de variantes et une certaine liberté d'allures [4]). Plus tard, les collectes perdent leur simplicité lapidaire et leur beauté juvénile. De plus en plus nombreuses, elles se voient asservies par la prédication. On en compose pour chaque dimanche et jour de fête en corrélation avec le texte prescrit [5]). Bref, la Prière se plie aux fins pédagogiques

[1]) Cette dépendance n'est pourtant pas totale, comme l'admettaient encore: *Rietschel:* Liturgik, I, 1900, p. 427, et *Drews:* Studien z. Gesch. des Gottesd., IV, V, 1910, p. 68. — Voir *Althaus:* Zur Einführung in die Quellengesch. der kirchl. Kollekten u. luth. Agenden des 16. Jahrh., 1919, p. 15, 19 s., — Cf. un ouvrage de grande envergure: *E. Sehling:* Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 5 volumes, 1902-1913.

[2]) *Drews:* Studien, 1910, p. 80 ss.

[3]) *Althaus:* Zur Einf. in die Quellengesch. d. kirchl. Kollekten, 1919, o. c., p. 49-70.

[4]) *Smend:* Der ev. Gottesd., 1904, p. 40; *Smend:* Die ev. d. Messen, p. 246, affirme que les ordonnances liturgiques de la Réforme se refusent à donner à la prière des formes statutaires. La première génération craignait de voir la prière mécanisée. En effet, Calvin, dans sa « forme de prières ecclésiastiques » de 1542, préconise même la prière spontanée. On pourrait pourtant rappeler la sortie de Luther contre les prédicateurs qui se laisseraient aller à prier « l'un, aujourd'hui, de telle façon, l'autre, demain, d'une autre. » Cf. *Graff:* Gesch. d. Aufl. der alten gottesd. Formen, 1921, p. 175.

[5]) « Textcollekten. » D'autres paraphrasèrent le catéchisme. Les livres de prières pour l'usage individuel contenaient souvent une table spé-

que Luther avait reconnues au culte et qui se manifestent déjà dans les prières composées par Mélanchthon. Tandis que les collectes catholiques et celles de la Réforme étaient si concentrées qu'elles manquaient parfois de souffle, celles du siècle orthodoxe, devenues des « clichés dogmatiques »[1]), s'étendent jusqu'à devenir de véritables homélies. — Dans de nombreuses Eglises luthériennes on *psalmodia* les collectes; cette coutume s'est maintenue dans certaines régions jusqu'à nos jours. Le modèle catholique y fut pour quelque chose. Un liturgiste du 18e s., Gerber[2]), désigne le chant de la prière liturgique comme un moyen particulièrement apte à réaliser le but cultuel, parce qu'il « permet de mieux articuler les paroles » et parce que la « musique porte au recueillement en remuant le cœur ». Ajoutons qu'aujourd'hui encore M. Otto, dans ses tentatives cultuelles, préconise le chant de la collecte[3]). — Dans les *Eglises réformées,* les collectes à texte fixe sont rares. La prière spontanée les rend superflues. La « Liturgie des Eglises réformées de France », de 1897, n'en contient que 6 modèles pour le service du dimanche; et encore ce choix semble-t-il réservé pour le cas, où le service serait présidé par un lecteur[4]). Deux prières sont prévues pour chaque jour de fête. Et elles donnent l'impression de n'être que préparatoires. La sphère de la Parole semble être un plan supérieur à celui de cette prière d'introduction qui ne tend qu'à « préparer les voies au Seigneur afin que les cœurs purifiés et les esprits éclairés puissent recevoir les choses qui leur seront révélées par l'Evangile ». Nous pourrions multiplier les citations. N'y a-t-il pas une contradiction entre le rôle préparatoire et épiclétique de cette prière préliminaire et le but intrinsèque de la Prière en général? Cette prière qui promet un contact ultérieur avec Dieu, n'est qu'une orientation vers l'adoration.

Le caractère incertain de la prière initiale prête, de nos jours plus qu'autrefois, à l'équivoque. Notre époque ne reconnaît plus à la Parole l'autorité qui lui appartenait au temps de la Réforme. Luther, dans son traité de la liberté chrétienne, en faisait une espèce d'hypostase (§ 5, 6). Ne parle-t-il pas d'une union mystique de l'âme et de

---

ciale rattachant leurs méditations aux textes prescrits; p. ex. le « Paradiesgärtlein » de *Joh. Arndt*; c'est une des voies par lesquelles la littérature ascétique pénétra dans les liturgies officielles.

[1]) *Linderholm:* N. Ev.-Buch, trad. allem., 1924, p. XXII.

[2]) *Gerber:* Kirchenzeremonien in Sachsen, 1732, p. 354

[3]) *Linderholm:* Neues Evangelien-Buch, trad. allem., 1924, p. XVII: « beginnt in gesungenem Kollektenton. Geht dann in Sprechen über. Schliesst wieder gesungen. » (Préface de M. R. Otto.)

[4]) P. 28, note.

la Parole, analogue à celle de l'âme et du Christ (§ 12)? Dans ces conditions, l'interprétation homilétique du texte sacré participait elle-même à la sainteté de cette Parole, et une prière préparant les fidèles à accueillir avec ferveur et en toute humilité le message de Dieu, était compréhensible; la Parole, et non la Prière, était le rendez-vous de Dieu et de l'âme; elle était le pôle central du culte. Aujourd'hui, la situation est différente. Personne n'admet plus l'inspiration littérale de chaque syllabe biblique. Et quand même la valeur religieuse du fond divin de la Parole serait reconnue, la prédication ne jouirait plus de la gloire que lui valait autrefois son ministère au service de la révélation divine. C'est pourquoi la collecte n'ayant trait qu'à la prédication et identifiant celle-ci à la Parole divine, peut sembler une fiction insoutenable ou la preuve d'une inconscience ridicule. On emploie, dans ces oraisons, la notion de la Parole dans un sens qu'elle ne possède plus. Il importerait donc de reviser les prières liturgiques et de leur rendre leur sincérité en y rétablissant la conscience de leur mission naturelle, qui est d'élever les âmes à Dieu et non de préparer quelque révélation subséquente. Si le sermon ne donne pas ce qu'on est en droit d'attendre de lui, c.-à-d. un écho vivant de la Parole vivante, la prière n'en aura pas moins établi le contact entre l'âme et son Dieu.

Quel sera donc, *dans le culte protestant de nos jours,* le caractère et le contenu de cette prière initiale? Elle prendra en considération la psychologie des fidèles qui, s'arrachant à l'agitation extérieure, pénètrent dans la pénombre bienfaisante du recueillement spirituel. Alors elle réussira à concentrer sur un plan moyen les tendances les plus contradictoires et les états d'âme le plus divers. Elle conviendra à ceux qui pleurent et qui peinent, comme à ceux qui, dans l'allégresse, se sentent des ailes; à ceux dont une religiosité coutumière a besoin d'être secouée, comme à ceux dont toutes les forces affectives sont tendues à l'extrême. Elle évoquera la conscience religieuse qui est commune à tous et qui les a tous attirés au sanctuaire, le besoin de se détacher des préoccupations du jour et de s'élever dans un monde de pureté et de puissance invisibles, bref, l'ardent désir de rencontrer Dieu. Elle aura, comme prélude, une action de grâces pour remercier Dieu de ce qu'il veuille offrir un asile de paix à ceux qui cherchent sa face. Elle aura, comme préoccupation centrale, la supplication que Dieu veuille bénir ses enfants par sa présence au milieu d'eux ou, si l'on veut, par la révélation renfermée dans l'Evangile de Jésus, ce qui ne signifie pas le pauvre balbutiement d'une prédication qui prétendrait dévoiler le mystère éternel.

III. La prière d'intercession.

Nous avons déjà mentionné la prière après le sermon, la prière d'intercession, la « prière commune »[1]). Nous avons vu que la prière synagogale était la souche, sur laquelle elle avait poussé; nous l'avons retrouvée dans les documents liturgiques les plus anciens du christianisme (p. ex. dans la 1re ép. de Clément), dans les ecténies du Mystère oriental, dans les intercessions de la messe romaine et dans les litanies catholiques. Au *culte protestant,* elle suit le sermon. Elle a pour but de résumer tous les sentiments débordant de la conscience religieuse d'une assemblée à laquelle le message de l'Evangile a donné l'assurance de son salut. Dans son interprétation de Gen. 13, 4, Luther demande que la prédication et la prière d'intercession soient coordonnées, car, selon 1. Cor. 14, 3: « il faut d'abord enseigner et exhorter la communauté, afin qu'elle puisse sincèrement remercier Dieu et l'invoquer ». C'est, en effet, l'action de grâces qui, logiquement, doit être le point de départ de la supplication et de l'intercession[2]). C'est un trait qui, trop souvent, a fait défaut dans la Prière finale. Dans sa liturgie, M. Smend a introduit une prière d'actions de grâces spéciale. C'est aller trop loin. Nous estimons que la prière de reconnaissance et celle d'intercession doivent être organiquement associées; c'est de celle-là que naît celle-ci. Schleiermacher aussi est d'avis que la prière de la fin doit être l'aboutissement et l'expression du maximum de tension religieuse qu'a provoqué la prédication[3]). Cela ne veut pas dire que cette prière doive être une reproduction réduite du sermon ou une seconde homélie. Elle doit être placée à la fin du service pour une autre raison encore que fait valoir Schleiermacher[4]). Se rapportant aux conditions extérieures de la vie, l'intercession sera utile au moment, où les fidèles s'apprêtent à retourner dans la vie journalière.

Dans cette prière, on remet entre la main de Dieu le sort de toutes les personnes ou de toutes les institutions qui tiennent de près aux chrétiens: la vie de l'Eglise; le sort de la famille; l'avenir de la patrie; le salut de l'humanité; la direction des autorités; la prospérité des écoles; le développement des établissements humanitaires; la protection des différents états, métiers, professions, industries; la consolation de ceux qui sont dans l'affliction, des malades, des déshérités,

---

[1]) « das gemeine Gebet », « das allgemeine Kirchengebet ».

[2]) « μετὰ εὐχαριστίας» (Phil. 4, 6).

[3]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 195.

[4]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 199.

des prisonniers [1]), des mourants; la sauvegarde des voyageurs et des étrangers. Il s'y ajoute, en temps extraordinaire, des supplications ayant trait à des circonstances actuelles (guerre, paix, élections, catastrophes). On y insère parfois des requêtes se rapportant à des *besoins individuels,* à la délivrance de tel mourant, à la guérison de tel malade. Cette supplication ne doit pourtant pas être dictée par le préjugé que la prière de plusieurs serait plus efficace que celle d'un petit nombre d'intéressés; et elle ne doit pas compromettre le caractère cultuel de la prière, c.-à-d. que tous les membres de la communauté doivent pouvoir s'y associer dans le sentiment que, si un membre souffre, tous les membres devront souffrir avec lui, et — alternative bien plus difficile à réaliser — que si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. — En ce qui concerne particulièrement l'*intercession pour les autorités,* il faut dire très nettement que nous ne sommes pas libres de la présenter ou non devant Dieu. Notre conscience chrétienne nous y oblige. Cette prière pour les autorités n'est pas un hommage destiné aux gouvernants, mais un acte de reconnaissance envers Dieu qui, par l'office de l'Etat et de ses directeurs, nous permet de vivre en sécurité et, comme dit Luther, « de servir Dieu en parfaite justice et sainteté ». Les pasteurs qui font de la prière pour les autorités ou de sa suppression une démonstration politique, ne peuvent pas se vanter d'avoir un sentiment chrétien bien intense. Ni la conviction politique du liturge, ni l'attitude du gouvernement qui préside au sort de la nation, ne détermineront la nature de cette prière [2]). Au 17e s. les supplications et les vœux adressés à Dieu pour les patrons de l'Eglise ou pour le souverain étaient devenus, en Allemagne, tellement encombrants à cause de la profusion des titres de noblesse du seigneur et maître ou par suite de l'énumération de tous les membres de sa famille, qu'en Saxe électorale une ordonnance de 1710 dut supprimer tous ces colifichets [3]). Par sa nature même, cette prière finale frôle encore la terre, mais elle conservera son essor prophétique, tant que la litanie des nécessités humaines ou le rosaire des joies terrestres s'égrèneront sous le regard de l'Eternel, ou, comme dit Schleiermacher [4]), tant que ces diverses

---

[1]) Dans l'ancienne ecténie grecque sont cités « ceux qui travaillent dans les mines ».

[2]) L'ardeur juvénile avec laquelle le vénérable M. *Jülicher,* dans une discussion avec M. Traub à ce sujet, a donné, dans la « Christliche Welt », 1924, nº 5-6, son interprétation de Rom. 13, nous a réjoui le cœur.

[3]) *Spörl:* Pastoraltheologie aus den vornehmsten Kirchenordnungen, 1764, p. 436.

[4]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 199.

rogations seront ramenées à la prière centrale, celle qui a pour objet essentiel l'avancement du royaume de Dieu.

Cette prière adopte parfois la forme de la *litanie*[1]). Le liturge énumère les objets de la prière sous la forme d'un récitatif et la communauté y répond par une courte formule. Luther avait, en 1529, approuvé cette façon de prier, qui est encore en usage dans les Eglises de Mecklembourg-Schwerin. Tant que le contenu répond aux postulats de la prière prophétique, la forme peut sembler indifférente. On ne pourrait donc pas désigner la litanie comme une prière d'aspect spécifiquement catholique. Au contraire, l'esprit évangélique s'affirme précisément dans la forme qui lui est donnée, soit que la communauté, se divisant en deux chœurs, se partage les deux éléments de la litanie: l'objet de l'intercession et les répons; soit que l'alternance s'établisse entre le liturge et l'assemblée. En tout cas, dans la litanie, l'action sacerdotale de la communauté que Luther, dans son traité de 1520, a reconnue comme la fonction le plus sublime de la liberté chrétienne, s'affirme mieux que dans n'importe quelles autres pratiques liturgiques. Nous ne pouvons qu'approuver et féliciter MM. Otto et Mensching d'avoir réintroduit dans le culte protestant cette forme de prière si vivante et si profondément évangélique, en y adaptant même des psaumes, des morceaux prophétiques et des parties rythmiques du N. Testament[2]).

IV. L'oraison dominicale.

Le Notre-Père fut très tôt introduit dans le culte de l'ancienne Eglise. La doxologie remontant à 1. Chron. 29, 11 s. (cf. Apoc. 4, 11; 5, 13), et ajoutée aux 7 requêtes, est la meilleure preuve que, pour *Matthieu,* la prière du Seigneur avait déjà reçu une consécration liturgique. La doxologie manque dans le N. Père de la messe et de la litanie catholiques. M. Wilfred Monod la supprime dans sa liturgie du mariage[3]), parce qu'elle lui apparaît comme «un document liturgique dont le fond, la forme et le ton sont en disharmonie avec la simple et filiale prière que Jésus nous a léguée». La version du premier Evangile a, pour le reste aussi, une forme plus ample et telle qu'elle convient à un usage cultuel: dans l'introduction, p. ex. — Le N. Père se trouve déjà, comme élément cultuel, chez les pères africains; en Orient: chez S. Cyrille de Jérusalem, dans les Constitutions apos-

---

[1]) λίτη = demande, requête.

[2]) *R. Otto* u. *G. Mensching: Chorgebete* für Kirche, Schule u. Haus, 1924.

[3]) Christianisme social, 1920, p. 250.

toliques (l. VIII) et dans les anciennes liturgies. Hering [1]) suppose que c'est Grégoire Ier qui l'a introduit dans la messe romaine, il y aurait vu la prière par laquelle le Christ et ses disciples auraient consacré le sacrifice. Rietschel conteste cette hypothèse [2]).

Dans les *Eglises issues de la Réforme,* l'oraison dominicale ne fut pas, d'abord, dite selon le texte biblique, mais sous forme de paraphrases. Luther, obsédé par sa conception pédagogique du culte, en proposa une dans sa « Messe allemande » [3]), d'où elle passa dans de nombreuses liturgies luthériennes et même réformées. Calvin aussi fit culminer la « prière commune » dans une paraphrase de l'oraison dominicale, tandis que Zwingle la plaça, dans son texte original, avant le sermon. La manière dont le rationalisme a enguirlandé la prière du Seigneur, provoque à tout jamais notre aversion pour de telles amplifications. Dans les ordonnances ecclésiastiques de Strasbourg de 1598 et 1670, le N. Père, introduit par une courte préface, se prie, à voix basse, avant la lecture de l'Evangile. M. Anton [4]) cite une ancienne forme du culte de l'après-midi (Vêpres) en usage à Strasbourg dans laquelle l'oraison dominicale a remplacé la « prière commune », comme semble l'indiquer la préface: « Très chers, puisque Dieu, dans sa grâce et miséricorde particulière, vous a annoncé sa volonté en sa Parole... demandez lui qu'il la fasse fructifier. Que chacun prononce donc, à cet effet, un N. Père de tout cœur. »

Il serait désirable que l'oraison dominicale ne fût pas simplement rattachée à la prière d'intercession, comme si on voulait encore recueillir sous une forme générale tous les vœux qui, au cours du culte, auraient pu être omis, pour les placer devant Dieu. L'oraison dominicale doit, au contraire, couronner le service de prières. Il faudrait donc la dissocier de la prière d'intercession et lui assigner une place particulière, la place d'honneur. Elle établit la communion avec l'Eglise universelle. La sonnerie des cloches qui l'accompagne,

---

[1]) *Hering:* Hilfsb. zur Einf. in das lit. Stud., 1888, p. 268.

[2]) *Rietschel:* Liturgik, I, 1900, p. 385: Grégoire Ier n'aurait fait que déplacer le N. Père, lui assignant sa place actuelle, après le canon missae, tandis que, primitivement, cette oraison se disait après la communion, comme le prouve p. ex. le traité pseudo-ambrosien: de sacramentis (Migne S. L .16, 650). Le P. *Duchesne:* Origines du culte chrétien, 1re éd., p. 176, admet que le N. P. se plaçait primitivement après la fractio panis.

[3]) « Dass Gott, unser Vater im Himmel, uns, seine elenden Kinder auf Erden, barmherziglich ansehen wollte u. Gnade verleihen, dass sein heiliger Name unter uns u. in aller Welt geheiliget werde durch reine, rechtschaffene Lehre seines Wortes u. durch brünstige Liebe unseres Lebens...», etc. Ed. d'E. 22, 239.

[4]) *Anton:* Angewandte Liturgik, 1919, p. 133.

indique aux absents, aux malades surtout, l'instant solennel, où la prière qu'ils savent, s'élève vers Dieu. Il s'y associent dans un sentiment de foi et de solidarité fraternelle. M. Baumgarten [1]) demande que cette prière unique ne soit prononcée que lorsqu'elle est rendue nécessaire par quelque motif réel. Nous ne sommes pas de cet avis. Le culte dominical l'exige comme l'expression la plus parfaite de l'adoration. En effet, bien qu'elle soit stéréotypée et bien que les nombreuses répétitions qu'en font les catholiques, aient usé la netteté de son langage, l'oraison magistrale a conservé, dans le culte protestant, toute sa pureté et toute son intensité. Quand elle est prononcée, les fidèles se recueillent en une nouvelle concentration spirituelle, comme s'ils se rendaient dans le sanctissimum de leur temple interne. C'est un miracle qui est dû à ce fait que, dans cette prière s'associent l'intimité religieuse la plus pure et la simplicité la plus claire. L'oraison dominicale occupe toute l'âme, sans jamais s'épuiser. Elle ne doit manquer dans aucun culte dominical. Nous concéderons pourtant à M. Baumgarten que la prière du Seigneur accompagnant l'imposition des mains à l'occasion du baptême, ou se substituant, dans la célébration eucharistique, à l'antique épiclèse, risque de prendre l'aspect d'une formule magique. Il vaudrait donc mieux la supprimer pour les sacrements, ou lui attribuer, au cours de la cérémonie, une place qui prête moins à l'équivoque.

b) *La Prière liturgique comprise dans le sens étendu.*

Sous le titre de « Prière cultuelle » nous comprenions en premier lieu la Prière liturgique proprement dite, celle, où l'assemblée, en s'adressant à Dieu, se sert de la deuxième personne. C'est ce que Rietschel [2]) appelle le « service de prières » [3]) qui tend à l'adoration et, d'habitude, se déroule à l'autel. Nous avons pourtant, dès le début du chapitre sur la Prière, annoncé que nous donnions à ce terme un sens plus large. Nous y renfermons les fonctions liturgiques qui, sans être des invocations directes du Seigneur, contribuent à l'édification du fidèle, élèvent les âmes à Dieu et réalisent ainsi le but du culte. De toute manière, le protestantisme pour la conception religieuse duquel la Prière est le type cultuel approprié, est appelé à conférer le caractère de Prière non seulement aux actes de pure adoration, mais aussi aux fonctions édifiantes: à la *confession de la foi,* au *choral,* à la

---

[1]) *Baumgarten:* Rel. in Gesch. u. Gegenw., V, 1558.
[2]) *Rietschel:* Liturgik, I, 1900. p. 533.
[3]) « der kirchliche Gebetsdienst. »

musique religieuse, qui rentrent encore dans la catégorie des pratiques prophétiques (ou sacramentelles): la prédication, la lecture biblique, la bénédiction, le « votum ».

I. La confession de la foi.

L'*ancienne Eglise* ne connaissait pas d'emploi liturgique du Credo. L'*Eglise d'Orient* le prononçait au début de la missa fidelium pour constituer l'assemblée des chrétiens. Il y était accompagné du baiser de la paix qui figure, par un acte symbolique, la communion de la charité, comme le credo consacrait, par la parole, la communion de la foi. Le Credo était en usage dans la plupart des Eglises d'Occident. Il manquait pourtant dans la *messe romaine.* Selon une notice de Berno de Reichenau, l'empereur Henri II, assistant en 1014 à une messe à Rome, aurait été frappé de ce manque; il aurait insisté auprès du pape Benoît VIII pour voir insérer le symbole dans la Liturgie romaine. On lui répondit qu'un symbole n'était urgent que pour les Eglises qui risquaient d'être contaminées par l'hérésie. Le symbole pénétra pourtant dans la messe. — Dans la « Formula missae » de 1523, *Luther* avait conservé le symbole de Nicée qu'il qualifiait de « sacrificium laudis »[1]). Il laissa, d'ailleurs, chaque « episcopus » libre de l'employer ou non. Dans la « Messe allemande » de 1526 — innovation remarquable — le réformateur remplaça le symbole historique par le cantique: « Wir glauben all an einen Gott ». Par cette confession, l'assemblée exerçait ses fonctions sacerdotales. Si, chez Luther, qui suit la tradition romaine, l'acte de foi se rattache à la lecture biblique, la Parole de Dieu devant constituer la communauté, *Zwingle* suit l'exemple de l'Orient et combine le symbole avec la célébration de la cène. *Calvin* le fait réciter après le sermon pour indiquer que ceux qui le professent, entendent « vivre et mourir dans la religion chrétienne ». Dans la plupart des Ordonnances cultuelles luthériennes, la confession de la foi a disparu, parce que le cantique de Luther paraphrasant le Credo, fut souvent remplacé par d'autres cantiques. A *Strasbourg,* on chantait, p. ex., en 1539, le cantique: « In Gott gelaub ich » de Paul Speratus[2]). Plus tard, des hymnes qui n'étaient plus des paraphrases d'un symbole et n'en revêtaient même plus le caractère, surgirent et s'orientèrent vers la prédication; on les appelait « Predigtlied ». A Strasbourg, on ne trouve plus, dans les ordonnances de 1598 et de 1670, aucune trace ni du symbole prié, ni du symbole chanté. Dans celle de La Petite Pierre, par contre, le cantique ayant trait à la

[1]) Ed. d'E. 23, 191.

[2]) *Herrenschneider:* Liturgie de l'Eglise de Strasbourg, 1853, p. 21.

prédication, est immédiatement précédé d'un cantique de foi (« Glaubenslied ») qui indique évidemment l'ancienne place du Credo. Dans quelques Ordonnances, le credo se maintint. On prononçait parfois le Nicaenum avant la prédication et le symbole apostolique au début de la liturgie de S. Cène. Au 19e siècle, l'« Agende prussienne » inséra le symbole apostolique dans son ordre du culte et contribua à en répandre l'emploi liturgique.

On constate, de nos jours, une tendance à réintroduire un acte de foi dans le culte protestant. Mais on ne peut y songer qu'à une condition: c'est qu'on imprime au Credo le cachet de la Prière. *Le Credo cultuel est-il une prière?* — M. Smend [1]) distingue quatre usages du Credo: l'usage catéchétique, le Credo étant considéré comme un article de la doctrine qu'il importe d'enseigner aux catéchumènes. Qu'on se rappelle la « traditio symboli » et la « redditio symboli » dans le catéchuménat de l'ancienne Eglise; l'usage polémique, le credo passant pour être le Schibboleth de l'orthodoxie; l'usage historique, le credo s'offrant comme un monument de la tradition ecclésiastique; enfin, *l'usage liturgique,* le credo envisagé comme prière. C'est dans cette dernière acception qu'il fut inséré dans la Liturgie romaine. L'Eglise catholique a toujours conçu le Credo comme un acte d'adoration. C'est le chœur qui le chante. Autrefois c'était l'assemblée entière qui l'entonnait « choraliter » (Sicard). L'« incarnatus » et le « crucifixus » sont accompagnés d'une génuflexion du prêtre et de l'assemblée. Luther, la Réforme strasbourgeoise [2]), Zwingle dans son culte de s. cène, Calvin, l'Eglise anglicane ont également considéré l'acte de foi comme une prière. De nombreux liturgistes ont établi théoriquement que le credo devait être compris comme telle [3]). Dans la pratique, de nombreuses Eglises, notamment en Prusse, on traité le symbole de prière. Notre peuple alsacien dit communément: « prier le Credo » (« den Glauben beten »). On prend, pour le prononcer, l'attitude de la prière et on le confirme par un Amen [4]).

---

[1]) *Smend:* Der ev. Gottesd., 1904, p. 44 s.

[2]) Dans la lettre qu'ils adressèrent à Luther, les prédicants de Strasbourg: Zell, Capiton, Hedio, Firn, Althiesser, Schwarz et Bucer rapportent que le peuple « *répond* » à la prédication par le credo. La Parole divine provoque une repartie humaine, l'acte de foi, ce qui parfait la prière. Cf. *Enders:* Luthers Briefe, V, p. 59 ss.

[3]) *Kleinert:* « Si la confession de la foi au culte n'est pas considérée comme un acte de prière, elle cesse d'avoir un caractère cultuel.» Theolog. Stud. u. Krit., 1882, p. 71.

[4]) *Alfred Krauss* (Prakt. Theol., I, 1890, p. 100), malgré son puritanisme ennemi de toutes fioritures liturgiques, demande même que l'assemblée répète et corrobore l'Amen du liturge.

L'Eglise réformée de France semble le concevoir plutôt comme le document historique de la foi chrétienne par lequel la communauté d'aujourd'hui entre en communion avec la chrétienté entière et se constitue en Eglise chrétienne [1]). Ce qui s'oppose à l'emploi liturgique du Credo, c'est qu'il n'a pas été composé en vue de la Prière. Ce n'est que grâce à un travail de transposition mentale qu'il peut devenir une oraison. Mais les prières liturgiques n'exigent-elles pas également une translation dans la sphère affective de valeurs qui, en premier lieu, s'adressent à l'intellect? Le Credo présente, en outre, un trait commun avec la prière cultuelle: comme elle, il unit la conscience religieuse de l'assemblée en une proclamation solennelle qui est à la fois une glorification du Dieu auteur, ouvrier et réalisateur du salut des hommes, et un moyen d'attester le sentiment de solidarité idéale qui amalgame les fidèles entre eux. En faisant naître parmi les chrétiens la conviction d'être rattachés, en une continuité de vie spirituelle, à l'Eglise œcuménique, la confession de la foi excite leur enthousiasme, vivifie leur foi, arrache leurs cœurs à l'isolement qui est la rançon de l'individualisme protestant, et à l'incertude qui dérive du relativisme moderne, dispose leurs âmes à se joindre au cortège des saints qui vont au devant de l'Eternel et ainsi provoque et stimule la Prière.

Nous ne parlons pas d'un Credo déterminé, ni surtout d'une formule affectant un caractère juridique ou s'imposant comme un critère dogmatique. Que ce soit le soi-disant Symbole apostolique, ou même celui d'Athanase dont l'exclusivisme dogmatique ne conviendra, il est vrai, qu'à peu de communautés évangéliques de notre époque; que ce soit le Te Deum que Luther qualifia de « symbole chanté » [2]), ou un cantique protestant, ou les « Voix des Pères » (Stimmen der Väter), telles que M. Smend les a introduites dans sa liturgie; que ce soit même une articulation moderne, trinitaire ou non [3]), ou une association de versets bibliques, telle que l'offre Zillesen (Biblicum) [4]), ou une antiphone des Béatitudes [5]), cela importe peu,

---

[1]) Nous lisons dans la liturgie de 1897: « Confessons la foi chrétienne en disant dans la communion de l'Eglise universelle: Je crois en Dieu... » (suit le symbole apostolique). Cette appréciation supra-personnelle et historique répond aussi à l'opinion de *Spitta:* Monatschr. f. G. u. K., VIII, 1-8: Gottesdienst u. Glaubensbekenntnis.

[2]) Ed. d'E. 23, 251: « ein fein Symbolum oder Bekenntnis in Sangesweise gemacht. »

[3]) *Otto* u. *Linderholm:* N. Evang.-Buch, 1924, p. III. — *Otto* u. *Mensching:* Chorgebete, 1924, p. 50.

[4]) Cité: *Linderholm,* p. 110.

[5]) *Linderholm,* p. 109.

pourvu que ce soit la conscience religieuse de la communauté d'aujourd'hui qui, d'une façon ou d'une autre, puisse, en se retrempant dans un tel témoignage, se rattacher aux expériences de la foi fondées sur les origines de la religion chrétienne et confirmées par la Réformation.

Schleiermacher était d'avis que l'*oraison dominicale* pouvait passer pour la confession de foi la plus parfaite, la plus œcuménique aussi. Pourtant, en priant le N. Père, la communauté protestante n'a pas conscience de faire acte de solidarité ecclésiastique. Si le Credo peut être conçu comme une prière, il n'en est pas uniquement une. La communauté entend constituer son unité idéale par une profession spéciale. Le N. Père, caractérisée par une préface ad hoc comme profession de foi, serait amoindri en tant que prière. — M. Günther [1]) estime qu'une confession de la foi est superflue, étant donné que la participation au culte représente elle-même une confession. M. Anton [2]) est également d'avis que le Credo ne mérite une place au culte ni du point de vue historique, ni du point de vue liturgique, ni du point de vue psychologique. Il reconnaît pourtant que l'idée qui l'inspire, doit trouver son expression dans le cantique final. Pour notre part, nous croyons que, si l'idée d'une confession de la foi est légitime — et elle l'est — nous ne comprenons pas, pourquoi on la cacherait là, où le commun des fidèles n'en soupçonnerait pas la présence. Les liturgistes modernes ont déjà, sous prétexte de psychologie cultuelle, voilé tant d'intentions liturgiques sous des finesses que l'assemblée empirique ne saisit pas! En somme, il ne s'agit pas d'affirmer sa foi en face d'un monde ennemi, mais de réchauffer le cœur des chrétiens réunis par la proclamation de ce qui est le bien spirituel commun à tous. C'est un son de cloche qui peut actuellement retentir aussi dans la prédication, la prière liturgique et le chant religieux, mais qui mérite de se faire aussi entendre d'une manière spéciale, parce que la confession est un élément du service sacerdotal de la communauté, un aspect spécifique de la Prière.

Dans l'Eglise protestante, qui est tellement exposée aux scissions, une confession, comme témoignage de la foi commune de l'assemblée, est particulièrement souhaitable pour les cultes où il s'agit de recevoir dans la communauté des membres nouveaux soit par le *baptême,* soit par la *confirmation,* ou lorsqu'il s'agit de connaître la règle de foi de celui qui est appelé à présider au culte, à l'occasion de sa consécration pour le ministère ou de son installation

---

[1]) Monatschrift f. Gottesd. u. K., 1920.
[2]) *Anton:* Angewandte Liturgik, 1919, p. 153 ss.

dans une paroisse. A. Krauss [1]) voudrait même confirmer par une confession de foi la communion fraternelle, telle qu'elle se manifeste au culte de s. cène. Là encore, nous ne recommandons pas tel symbole à l'exclusion d'autres. Que chacun agisse selon sa conscience. L'essentiel est qu'on exprime la conviction religieuse de la collectivité qui, d'ailleurs, peut différer selon les dispositions du moment ou selon les traditions locales! Nous admettons que la confession de la foi varie selon les circonstances, mais elle devra toujours demeurer une prière affirmant la communion des fidèles.

Autre problème: Le liturge a-t-il le droit de modifier ou de tronquer un symbole historique selon son point de vue théologique? Si la profession de la foi ne doit être qu'une affirmation objective de l'unité ecclésiastique, il peut sembler utile de la réciter intégralement comme une voix du passé ou comme un document classique, quand même elle ne reproduirait qu'imparfaitement la foi du liturge ou de quelques membres isolés de l'assemblée. Si, par contre, la confession est une prière au sens le plus large du mot, et c'est ainsi que nous concevons son rôle liturgique, alors il n'est pas permis d'employer des formules qui seraient étrangères et surtout contraires à la piété subjective de ceux qui entendent confesser leur foi sous le regard de Dieu. Mais alors une révision du texte traditionnel ne s'impose-t-elle pas? Luther n'a-t-il pas, dans son Taufbüchlein allemand de 1523 [2]), réduit, avec une liberté souveraine, le symbole apostolique à une forme si condensée que, sauf un seul mot, chaque pasteur moderne pourrait l'admettre? Et le théologien K. I. Nitzsch a, lui aussi, proposé au Synode général de Berlin de 1846, pour la liturgie prussienne, une formule émondée du Symbole que l'on a appelée le « Nitzchenum » [3]). — Eh bien, non! Notre conscience ecclésiastique nous permettrait tout aussi peu que notre sentiment archéologique la suppression de passages épineux. Si le symbole historique ne répond pas dans toutes ses parties à la foi personnelle de celui qui le récite ou de ceux qui entendent le prier, il faut l'écarter tout entier. L'altération de la formule consacrée risquerait de scandaliser les âmes faibles plus que ne le ferait l'omission entière et voulue du symbole contesté. En Allemagne, où la liberté liturgique est plus limitée que chez nous, on a, en se réclamant de l'exemple de Luther, eu recours à la récitation

---

[1]) *A. Krauss:* Prakt. Theol., I, 1890, p. 105.

[2]) *Hering:* Hilfsbuch zur Einf. ins lit. Stud., o. c., p. 146.

[3]) *Smend:* Ev. Gottesd., 1904, p. 40.

ou au chant de cantiques classiques. C'est une solution élégante permettant de concilier la sincérité personnelle avec les fins liturgiques [1]).

II. Le choral.

1. *Histoire du chant cultuel.*

En quoi le chant religieux de l'assemblée est-il une forme de la Prière cultuelle? Avant d'aborder ce problème de philosophie religieuse qui est au cœur même de notre sujet, nous ferons sommairement l'historique de l'hymne liturgique.

Les *psaumes d'Israël* étaient des chants cultuels. Les formules de louange par lesquelles se terminent le 4 premiers livres du psautier (Ps 41, 14; 72, 18. 19; 89, 53; 106, 48), nous font supposer, et la remarque consignée dans 1. Chron. 16, 36 le confirme, qu'il s'agit de psaumes chantés au temple. A côté de ceux-ci, on en distingue d'autres, caractérisés par la formule liturgique: Alléluia, qui appartiennent à la Synagogue. Epanchement d'une piété toute personnelle, beaucoup de ces chants furent recueillis, avant tout par quelques familles de chantres, et introduits dans le culte. C'est la personnalité religieuse, l'assemblée cultuelle et tout un peuple en détresse qui y déversent leurs intuitions et leurs aspirations, leur souffrance et leur espoir, leur confiance en Yahvé et leur cris de vengeance [2]). Vers l'année 100 avant J.-Ch., le recueil est complet. — Or, la *primitive Eglise* est l'héritière des traditions cultuelles de la Synagogue, Elle leur emprunte le chant des psaumes: 1. Cor. 14, 15-26; Eph. 5, 19; Col. 3, 16. Elle y ajoute le Benedictus, le Magnificat, le Nunc dimittis, les psaumes chrétiens de Luc 1 et 2. Mais on peut admettre que les premiers chrétiens exhalaient aussi leur allégresse dans des hymnes qui n'étaient pas moulées sur le modèle de l'ode grecque ou du psaume juif. On a cru reconnaître des rythmes liturgiques dans certains passages du N. T., chez Jésus lui-même: Matth. 11, 25 ss.; puis: Actes 4, 25-30; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 2, 11-13; Apoc. 4, 8, un Sanctus; Apoc. 5, 9-10; 12, 10-12; 19, 6-7. — L'*Eglise ancienne* demeure dans cette tradition. Pline, dans son fameux rapport, signale le chant religieux des chrétiens [3]); Tertullien y fait allusion. Obéissant à une révélation divine, S. Ignace modifie le récitatif des psaumes. S. Augustin mentionne un chant de psaumes entre la lecture de l'Epître et celle de

---

[1]) « Ev. Freiheit». *(O. Baumgarten)* 1913. n° 2 p. 51: Das Glaubenslied, ein Ersatz des Apostolikums.»

[2]) *A. Causse:* Les «Pauvres» d'Israël. 1922. p. 83 ss.

[3]) « carmen Christo quasi deo dicere secum invicem. »

l'Evangile. Aux anciennes hymnes viennent s'en ajouter de nouvelles. L'Eglise syrienne voit s'épanouir une riche floraison de cantiques. S. Ephrem est un poète de race; il lutte contre l'influence gnostique en insinuant aux mélodies hérétiques de nouvelles paroles orthodoxes. S. Ambroise n'introduit pas seulement dans l'Eglise d'Occident le chant collectif tel qu'il était en usage en Orient, mais compose lui-même des hymnes: Veni, redemptor gentium! S. Grégoire remplace le chant de l'assemblée par les antiphones du chœur sacerdotal et fixe les modalités musicales de la psalmodie cultuelle. Les anciens psaumes adoptent les formes chrétiennes et trinitaires: Gloria Patri... Le psautier, offrant les antiphones pour les différentes circonstances de l'année ecclésiastique, devient l'ossature de la Liturgie catholique. La poésie cultuelle s'épanouit en Occident. S. Hilaire, S. Ambroise, Prudence, S. Grégoire transmettent au christianisme latin l'héritage de la littérature classique. Leurs hymnes se maintiennent, au culte, à côté des psaumes. — Au *Moyen Age,* Notker le Bègue de S. Gall, rénovateur de la musique religieuse, compose des séquences, espèces d'hymnes auxquelles correspondaient des répons de l'assemblée: des « lais » (Leise, kirleisen). La mystique du 12e et du 13e siècle inspire des hymnes latines à l'âme vibrante de S. Bernard, au cœur fervent de S. François[1]) et de ses frères Thomas da Celano et Jacopone da Todi, à l'esprit si riche de S. Thomas d'Aquin. Il est vrai que des 4000 hymnes qui, au Moyen Age, étaient répandues, dans la chrétienté, 5 seulement furent admises dans le missel romain; mais 173 pénétrèrent dans le bréviaire. L'Eglise protestante en a transposé plusieurs et les a admises dans ses recueils. Luther en a traduit 11. Les chants en langue vulgaire qu'a produits le Moyen Age — on pourrait citer comme poète Jean Tauler — ne figurèrent jamais au culte.

Grâce à *Luther,* le cantique protestant devient une des formes les plus puissantes de la Prière cultuelle. Désirant que la communauté, en vertu de sa dignité sacerdotale, participe activement au culte, le réformateur retire au prêtre et au chœur ce qui était l'armature de la Liturgie catholique, le chant des psaumes, et le confie à l'assemblée des fidèles. Il en résulte le *choral.* Composé en rythmes poétiques d'après des airs populaires, allemand de texte et d'inspiration musicale, entonné à l'unisson par tout le peuple chrétien, le choral apparaît à Luther comme la seule forme répondant au principe évangélique de la sincérité cultuelle. Il ne se contente pas de traduire d'anciennes hymnes latines et d'adopter un texte approprié aux phrases du chant grégorien, il lui faut le « Psaume allemand ». Le cantique qui, avant

[1]) *P. Sabatier:* Vie de S. François, 1894. p. 348.

lui, n'était toléré qu'en connexion avec la séquence, est appelé à devenir la forme spécifique du chant cultuel. C'est en 1524 que parurent, en Allemagne, les premiers livres de cantiques, recueils de 8 à 32 numéros, dont Luther, en se réclamant de l'exemple des rois et des prophètes de l'A. Testament et de l'usage de la chrétienté, dit: « J'estime qu'il est bon et qu'il est agréable à Dieu que nous chantions des chants spirituels ..., j'ai commencé à en réunir, afin qu'ils ... répandent le S. Evangile qui, par la grâce de Dieu, nous est nouvellement apparu. »[1]) Les psaumes, adaptés aux besoins du service divin, subsistent à côté des nouveaux cantiques et des hymnes traduites du latin[2]). Le recueil de cantiques devient, par l'Eglise de la Réforme, un « évangéliaire en vers »[3]), une bible laïque et, jusqu'à nos jours, il rattache les protestants à la communauté chrétienne de tous les siècles. Le choral est particulièrement apte à créer le sentiment de la collectivité et à constituer le corpus Christi. Il remplit cette mission en communiquant aux fidèles la force la plus contagieuse, la joie spirituelle et la reconnaissance envers Dieu pour le salut qu'il daigne accorder aux pauvres pécheurs: « Dieu a abandonné le culte inerte et engourdi ... il a rendu joyeux notre cœur ... par son Fils chéri qu'il a donné afin de nous libérer de nos péchés, de la mort et du diable... Celui qui ne veut pas chanter et annoncer ce fait ... ne participe pas au nouvel et joyeux Testament. »[4]) On ne pourrait mieux définir l'inspiration prophétique qui fait du choral une forme de la prière. — L'*Eglise de Strasbourg* fut particulièrement fertile au point de vue hymnologique. Dès 1524, nous y trouvons un recueil de 9 chants. Hubert[5]) donne une bibliographie des cantiques alsaciens parus entre 1524 et 1561. Nous n'en comptons pas moins de 44. Ces recueils sont ajoutés aux Ordonnances liturgiques concernant la messe allemande ou le baptême; ou ce sont quelques beaux psaumes réunis; puis le cantique, comme livre, se dégage peu à peu des ordonnances ecclésiastiques et ce sont de véritables anthologies qui apparaissent. Celle de 1537 comprend déjà 54 psaumes et 64 autres cantiques. Le grand nombre des

---

[1]) « Geystliche gesangk Buchlein, Wittenberg, 1524. Vorrhede Martini Luther », reproduit par *Ph. Wackernagel:* Bibliographie zur Gesch. des deutsch. Kirchenlieds, 1855, p. 543.

[2]) Cf. *K. Budde*: Psalter u. Gesangbuch. Theolog. Blätter, 1924, n° 9, p. 205.

[3]) *Spitta:* Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1924, n° 3/4.

[4]) Préface de Luther au cantique de 1545. *Wackernagel:* Bibliographie, o. c., 1855, p. 584.

[5]) *Hubert:* Die Strassb. lit. Ordnungen, o. c. 1900.

psaumes annonce le psautier calvinien [1]). En 1541, on se sert pour la première fois du terme: « Gesangbuch » [2]). Plusieurs de ces recueils de chants religieux sont accompagnés d'une préface de Bucer, dont nous extrayons ce passage définissant bien le caractère de prière qui revient au cantique: Il faut, dit-il, « recommander à la jeunesse et à toute l'Eglise ... l'emploi des beaux chants chrétiens par lesquels nos cœurs sont élevés à Dieu, notre Créateur, en Jésus-Christ, notre Sauveur... » [3]) Catherine Zell fait reproduire un cantique de Michel Weisse, prédicateur des frères tchèques, composé en 1531 [4]). La piété de la première heure suscita aussi les chantres et musiciens qu'il fallait, à côté de Luther: Joh. Walther; à Strasbourg, W. Dachstein et M. Greitter auxquels nous devons la mélodie du Psaume des batailles (Ps. 68).

Le livre de cantique de langue allemande est un trésor d'une richesse inouïe. Il est impossible de citer les noms des poètes et des musiciens de marque qui ont révélé leur âme dans le choral protestant, tant leur nombre est grand [5]). Nous ne nommerons, après *Luther*, que 3 personnalités qui représentent trois types de piété: *P. Gerhardt* († 1676), *G. Tersteegen* († 1769), *Ch. F. Gellert* († 1769). La piété a façonné le choral à son image. — L'*époque prophétique de la Réforme* a fait naître le cantique de la foi. Son caractère religieux est d'une objectivité puissante et sereine. La poésie et la musique y répondent par une simplicité dont la force n'est pas exempte de lourdeur et par l'ingénuité d'un style populaire: *Luther!* — La *période de l'orthodoxie luthérienne* communique au choral la forme dogmatique d'un symbole de la foi, sans pourtant lui ravir ses valeurs religieuses. Au milieu des souffrances de la guerre de 30 ans, le choral reste une prière: *P. Gerhardt!* — *L'état d'âme piétiste* suscite des hymnes toutes de sentiment, d'un lyrisme incontestable, d'un subjectivisme de plus en plus accentué, et souvent d'une mystique profonde, chaste et tendre:

---

[1]) Psalmen u. geystliche Lieder, die man zu Strassburg... pflegt zu singen, 1537.

[2]) « Gesangbuch darinn begriffen sind die aller fürnehmsten und besten Psalmen / geistliche Lieder vnd Chorgesang aus dem Wittembergischen, Strasburgischen vnd andern Kirchengesangbuechlein zusammen bracht... »

[3]) *Wackernagel:* Bibliogr., o. c. p. 585.

[4]) La femme du pasteur de la cathédrale songeait déjà à l'édification individuelle et domestique qu'on pouvait, en dehors de l'usage liturgique, attendre du cantique.

[5]) Nous verrons dans le chapitre sur la musique religieuse que le choral luthérien a, pendant deux siècles, risqué d'être submergé, au culte protestant, par la musique figurée.

G. Tersteegen! Conformément à sa constitution peu poétique et à sa tendance didactique, le *rationalisme* n'a, dans ce domaine, rien produit qui vaille d'être mentionné. Supranaturaliste, *Chr. F. Gellert* a connu, en ce temps, une vogue étonnante; il la dut, en grande partie, précisément à la médiocrité de son inspiration, qui convenait à l'état d'esprit de l'honorable, vertueuse, mais mesquine bourgeoisie de la fin du 18e et du commencement du 19e siècles. Aujourd'hui encore, sa piété sincère, mais un peu emphatique, édifie la foule des petites gens qui, en Allemagne, forment le noyau des assemblées cultuelles.

Du *côté français*, la piété prophétique de la Réforme trouve dans le chant des *psaumes* son expression vivante et adéquate. L'austère confiance du peuple de Dieu, s'affermissant dans le feu des persécutions, s'exhale dans le psaume calvinien un peu rigide, parfois agressif, mais toujours puissant dans sa certitude du salut. *Calvin*, ayant appris à connaître la puissance du choral protestant à Strasbourg, dota, en 1539, son petit troupeau de réfugiés d'un recueil de 18 psaumes, dont 5 sont vraisemblablement de sa main. Une nouvelle édition en parut à Strasbourg en 1541. A Genève, Calvin publia 50 psaumes en 1543, 83 en 1551; en 1562, les 150 psaumes « mis en rimes françaises » parurent à Lyon. La même année 25 réimpressions en furent nécessaires. Le psautier calviniste a vu plus de 1400 éditions et a été traduit en 22 langues. Selon M. Smend, 84 mélodies de ce psautier pénétrèrent dans les cantiques allemands. Calvin, son initiateur, avait trouvé en *Clément Marot* un collaborateur inspiré — 49 psaumes sont composés par lui — et en *Théodore de Bèze* un continuateur zélé qui en traduisit 101. *Louis Bourgeois* trouva les mélodies qu'il fallait aux psaumes, des airs simples comme le sont les grandes choses. Les compositions de *Claude Goudimel* sont plus artistiques. L'apparition des psaumes calvinistes fut un grand bienfait pour les Eglises d'Ecosse et d'Angleterre, où les débuts du chant religieux avaient été pénibles. Au 17e siècle, *Valentin Conrart* revisa le psautier français au point de vue de la langue et du style, et des cantiques s'ajoutèrent aux psaumes. En Alsace, le précurseur d'Oberlin au Ban-de-la-Roche, J.-G. *Stuber*, entreprit de 1756-1758 une révision des cantiques en usage en France et chercha à les adapter aux besoins spéciaux de ses paroissiens [1]). — Le recueil de cantiques

[1]) *A. S.:* Jean George Stuber, ses ancêtres et ses descendants, p. 26. Plus tard, Stuber publia un recueil de « Cantiques sur des airs choisis, propres à donner à la jeunesse un exercice agréable et édifiant ». Ce recueil fut accueilli avec un tel enthousiasme qu'au Ban de la Roche 240 personnes demandèrent à en gagner le prix par un travail volontaire; ibid., p. 52., voir, sur ce cantique, *Viénot:* L'Eglise de Montbéliard au 18. s.

français qui s'implanta, de plus en plus, à côté du psautier, fut au commencement du 19e siècle, l'œuvre du *Réveil*. La piété individuelle des hommes du néo-piétisme avait besoin d'une expression moins objective et moins sévère, plus évangélique aussi, que l'hymnologie de l'Ancienne Alliance. La personne et l'œuvre de Jésus se placent au cœur de cette poésie, y remplaçant le Dieu de la doctrine de la prédestination. Les mélodies furent en partie empruntées aux cantiques allemands, en partie ce fut le chant rythmique à allure conquérante, propre aux sectes anglaises, qui remplaça, mais pas au profit de la solennité cultuelle, le choral majestueux des anciens psaumes. — En *Angleterre*, les cantiques d'*Isaak Wath*, parus de 1707 à 1709, et ceux de *Charles Wesley* formèrent le fonds et le premier apport des recueils de chants religieux. Au 19e siècle, le *mouvement d'Oxford* produisit non seulement un nouvel intérêt pour les études hymnologiques, mais aussi des hymnes d'une tenue plus objective et plus ecclésiastique que la poésie sectaire.

2. *Le choral, par sa forme dialoguée, est Prière.*

Dans la plupart des cultes protestants, le cantique est la seule prière que la communauté présente à Dieu sans l'intermédiaire d'un liturge. Le choral est un moyen plus spontané de rencontrer Dieu que la prière prononcée à l'autel. La *forme* déjà est celle de la prière; le « tu » et le « toi » de la forme invocative suggèrent aux fidèles le sentiment de la présence d'un interlocuteur divin. Nous avons parcouru les 100 premiers cantiques du recueil alsacien et nous n'en avons trouvé dans le nombre, que 16, où le croyant ne s'adresse pas, dans certaines strophes ou dans toutes, directement à Dieu, au Christ ou au S. Esprit[1]). Dans l'ancien Recueil des Eglises réformées de France, sur 100 cantiques, il n'y en a également que 25 qui n'affectent pas la forme directe de la Prière. Les cantiques qui prêchent, qui enseignent ou qui engagent des polémiques, c.-à-d. qui visent l'homme plutôt que Dieu (même en se présentant, au point de vue du langage, sous forme de prière) peuvent, par leurs accents évangélisateurs, stimuler la volonté du chrétien et même, indirectement, émouvoir sa conscience religieuse; il n'en est pas moins vrai que ces cantiques visent à d'autres fins qu'à celles qui sont propres à la Prière. On pourrait même prétendre que

[1]) Il est curieux de noter que, parmi les 12 cantiques de Luther que contient le recueil alsacien, il s'en trouve 5 qui n'emploient pas l'invocation directe, et encore dans la plupart des autres c'était le modèle biblique (Ps. 130) ou catholique (Veni, sancte spiritus) qui prescriviren au réformateur l'emploi de la deuxième personne.

les cantiques qui ne sont pas des prières ou qui ne sont pas inspirés par le sentiment « numineux »[1]), ne sont pas non plus, au point de vue de l'*art*, de véritables hymnes.

Il y a là une indication à noter. Si le choral est une énonciation de la foi sous forme de musique et de poésie, s'il est appelé à unir le sentiment religieux le plus intense à une expression esthétique de grande pureté, nous nous demanderons, en quoi le caractère artistique du choral qui, comme son langage, se rapporte, à première vue, à son aspect formel, touche cependant les profondeurs de la vie spirituelle du croyant. En d'autres termes, le problème du Cantique-Prière nous fait pressentir une affinité entre la vie religieuse et l'idée du Beau et, par suite, entre le culte et l'art. Il nous place devant le phénomène de l'*art*, dont nous avons à examiner les virtualités religieuses et cultuelles.

3. *Le choral, par sa forme artistique, est Prière.*

α. Le sentiment du divin et le sentiment du Beau. — Cette question a travaillé, au plus haut degré, les Grecs, dont toute la culture intellectuelle, morale et religieuse s'orientait vers l'idée du Beau. La génération de Platon se sentait particulièrement poussée à la discussion de ce problème, parce que, désabusée, ayant subi la guerre du Péloponèse, elle se voyait amenée à une conception individualiste de la vie dont la répercussion se fit immédiatement sentir dans le domaine de l'art. Devenu naturaliste et s'efforçant de saisir l'effet artistique dans l'impression instantanée, l'art dénonça le contrat ancestral qui le liait à la religion. Dans son « Phèdre », *Platon* s'opposa à cette tendance. L'art, dit-il, aspire au Beau; mais où faut-il situer le Beau? Au lieu de tendre vers ce qui est universel et nécessaire, l'art des rhéteurs et des virtuoses s'en tient aux phénomènes contingents et cherche à en fixer l'image altérable. Tout au contraire, la Beauté, pour Platon, est un reflet de ce qui appartient originairement à l'âme et dont l'homme se souvient en contemplant la beauté sensible. La sphère du Beau s'étend aussi loin que l'*idée du Beau* transfigure le monde concret. En d'autres termes: le mystère de la Beauté est renfermé dans la sphère de l'esprit et non dans la matière empirique. La *mission de l'art* consiste donc à effectuer le rattachement de la sphère sensible à la sphère spirituelle; il transfigurera la matière empirique au moyen de valeurs esthétiques qu'il puise au fond de son âme plongée dans le souvenir du Beau idéal. D'autre part,

[1]) *R. Otto:* Neues Singen. Christl. Welt, 1919, nº 48.

l'idée de Dieu postule, comme un élément essentiel, la pureté la plus harmonieuse; l'homme religieux dira que l'idée du Beau qui plane, inamissible, au-dessus du monde des phénomènes éphémères, repose en Dieu. Dieu, l'Idée suprême, doit être le législateur du Beau et l'inspirateur de l'art.

L'affinité intime entre le sentiment du divin et celui du Beau et, par suite, entre l'expérience religieuse et la création artistique, se montre dans la corrélation de leurs origines, dans l'analogie de leurs méthodes d'expression et dans la similitude de leurs effets spirituels. — *La corrélation de leurs origines*: La vie religieuse et la production de l'art jaillissent également des profondeurs de la vie émotionale. Elles sont un don, une grâce, l'effet d'une révélation. C'est Dieu qui, en nous, croît. C'est le Beau qui, en nous, tend ses bras vers l'idéal de Beauté. De part et d'autre, une vision s'empare soudainement de l'esprit, s'y reflète et y éveille la joie la plus intense et la puissance la plus mystérieuse, l'*inspiration*. — Les *méthodes créatrices* sont également identiques. Le sujet religieux qui construit son monde intérieur, ne se contente pas des matériaux qu'il a reçus. Il cherche des symboles qui lui permettent de se représenter l'invisible. Sa foi, pour inspirer un souffle de vie aux articles de son catéchisme, fait appel à l'imagination et à son action créatrice. L'artiste agit de même. Pour mettre en évidence la Beauté invisible dont les effluves inondent son âme, son imagination cherche à balbutier ce qui l'anime, avec les moyens que lui offre son art et même par le langage de quelque art voisin [1]). — Enfin, la parenté de la religion et de la Beauté idéale se traduit par les mêmes *effets:* Ici et là, on peut parler d'élévation, l'âme se dégageant du monde des apparences et s'élançant dans le monde de l'esprit. On peut aussi prêter à l'expérience artistique du Beau le terme religieux de rédemption. Car la contemplation du Beau affranchit l'homme de l'affligeante réalité du jour, comme la foi libère l'âme des entraves dont la matière tente de l'asservir. De part et d'autre, on constate une transmission de vie au moyen de la forme qui en rend perceptible la spiritualité.

L'*histoire de l'art* comme l'*histoire de la piété* viennent confirmer, combien les racines de la religion et de la beauté idéale sont enchevêtrées dans les profondeurs de l'être humain, combien ces deux puissances de vie s'attirent, s'entrepénètrent et se fructifient réciproquement. C'est un fait que les plus grands représentants de l'art étaient des personnalités inspirées de Dieu, dans le sens spécial ou général du mot, et, d'autre part, il est avéré que tous les héros de l

[1]) *A. Schweitzer:* J.-S. Bach, éd. all., 1908, p. 404 s.

religion étaient des créateurs dans le domaine de l'art. Deux exemples suffiront à le démontrer: L'amour de Dante pour Béatrice est, pour le grand poète, un symbole de l'amour le plus sacré qui jamais ne touche à la perfection, mais aussi du désir ardent qui aspire à la beauté, sans jamais atteindre son but. — D'autre part, l'âme si éminemment pieuse de S. François d'Assise entonne le beau cantique du Soleil, appelle les fresques de Giotto et inspire les fioretti si touchants dans leur chaste beauté.

β. **L'art et le culte.** — Si les valeurs du Beau et de la religion, originairement parentes, se portent, les unes vers les autres, dans une spontanéité qui leur est propre aux deux, il n'en est plus absolument de même, lorsque la religion se concrétise dans le culte et que la beauté vient s'objectiver dans l'art. Il est vrai que partout, où la vie cachée de l'Esprit demande à s'extérioriser, la nécessité d'une expression artistique s'impose. Pourtant il n'est pas aisé de jeter le pont d'une idée à sa manifestation. Gœthe dit une fois: « L'idée apparaît toujours comme une étrangère, lorsqu'elle doit prendre corps » ... « entre l'idée et l'expérience il y a un abîme que, de toutes nos forces, nous nous appliquons à franchir, mais en vain! » L'accord de deux idées est plus facile à établir que la conciliation d'une idée et d'un phénomène, à plus forte raison que la conjugaison de deux phénomènes. Un modus vivendi devra donc régler les rapports entre l'art et le culte; mais il ne sera pas toujours facile à réaliser. Car, d'une part, le culte entend tracer des limites à l'art; il lui prescrit tels sujets à traiter et en exclut d'autres comme profanes; il fixe un cadre et une mesure à la production artistique; il prescrit le geste et l'attitude qui conviennent au sanctuaire. D'autre part, l'art a besoin de liberté; il la trouve dans l'autonomie de sa capacité créatrice. Et pour ces raisons, des heurts peuvent se produire.

Le *conflit de l'art et du culte* ne surgit que lorsque l'une de ces deux puissances tente à assujettir l'autre à une fin qui est contraire aux impulsions intrinsèques de l'une des deux ou des deux; lorsque, p. ex., le culte veut exploiter l'art au profit de prétentions cléricales ou pédagogiques qui vont à l'encontre non seulement de l'idéal artistique, mais aussi des fins cultuelles; ou lorsque l'art veut se servir du culte pour y déployer une virtuosité qui amoindrirait la dignité du culte, comme elle annihilerait les tendances primitives de l'art lui-même. — Dans le premier cas, en ce qui concerne *l'asservissement de l'art*, l'Eglise n'a pas toujours été conséquente. Elle s'est élevée avec véhémence contre les pratiques d'Arius dont les « cantiques de

marins » ou les « cantiques de voyageurs » « insinuaient son impiété dans les cœurs simples »[1]); mais n'a-t-elle pas, elle-même, abusé de l'art pour subjuguer les masses, en plaçant sous leur regard le naturalisme terrifiant des crucifixions, des enfers et de leurs tourments, des martyres et de leurs supplices? ou en déployant, dans les cérémonies de la Fête-Dieu, toutes les splendeurs de l'art, afin de convertir les incrédules? Le 2e Concile de Nicée (787) n'a-t-il pas proclamé déjà que « la composition des images ne dépend pas de l'esprit d'invention des peintres, mais d'une réglementation et d'une tradition approuvée par l'Eglise »[2])? Et un savant moderne n'écrit-il pas: « Pour sauver du sacrilège un artiste qui divague, forçons l'art à subir un contrôle et l'artiste une règle » ?[3]) M. Guardini[4]) est plus réservé. Il établit une distinction judicieuse entre deux déterminations de tout ce qui est: le but extérieur (Zweck) et la raison d'être immanente. L'art et le culte, en principe, n'envisagent pas une fin pratique conçue à l'avance dans tous ses détails, mais ils sont, l'un et l'autre, poussés par une nécessité interne, celle d'être « splendor veritatis », de reproduire l'image du Dieu infini. Ils ne se laissent donc pas rabaisser, à la mesure d'une finalité mesquine et raisonnée, mais ils tendent à créer l'atmosphère spirituelle dans laquelle l'âme pourra vivre sa vie. Pourquoi ne nous rallierions-nous pas à cette opinion pondérée? Nous dirons: l'art et le culte éviteront le conflit des fins extérieures, s'ils ont le caractère de la Prière qui, elle aussi, ne cherche pas, avant tout, à satisfaire l'homme, mais à assimiler les aspirations humaines aux fins de Dieu. — La même incompatibilité se manifeste lorsque, d'autre part, *l'art oublie le respect* qu'au culte, il doit aux lois qui en régissent les traditions et le jeu. Dans le catholicisme, l'art spécifiquement chrétien a abdiqué depuis le déclin du moyen âge. Un art profane ne s'est pas seulement soustrait à l'influence de l'Eglise, mais en a envahi le sanctuaire et y a imposé son autorité: les somptuosités de la Renaissance, l'architecture pathétique du 17e siècle, la peinture énervée du style jésuitique, la musique d'opéra introduite dans la grand'messe n'ont plus le style sévère de la vénérable Liturgie, et les papes se voient même forcés de stigmatiser les chanteurs aux cheveux opulents qui se pavanent devant les fidèles et donnent de la voix pour s'attirer des succès que, d'ordinaire, on cueille sur d'autres scènes[5]). S. Augustin délimite nettement, dans ses confessions, ce qui, dans l'art religieux,

---

[1]) *Batiffol:* Hist. du bréviaire rom., 1893, p. 12.
[2]) *Mansi:* Amplissima collectio conciliorum XIII, col. 252.
[3]) *Besse:* Revue de philos., XXII, 1913, p. 67.
[4]) *Guardini:* Vom Geist d. Lit., 1921[6], p. 59 ss.
[5]) *Besse:* Le chant rel. Revue de philos., XXII, 1913, p. 673.

revient à la virtuosité et ce qui relève de la piété: « Lorsqu'il arrive que le chant me touche davantage que ce que l'on chante, je confesse avoir commis un péché ». Sans prendre à notre compte l'austérité de ce jugement, il nous semble, en résumé, que toute intention subalterne qui se mêle soit à la production artistique, soit à la pratique cultuelle, ébranle la confiance en leur sincérité: Πᾶν δ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν.

La *coopération du culte et de l'art* sera d'autant plus spontanée et plus organique que l'un et l'autre obéiront à leurs instincts primordiaux qui, s'ils ne sont pas identiques dans leurs origines, sont pourtant portés par un même idéalisme désintéressé vers un même but de haute spiritualité. Alors, unis en une belle harmonie, ils ne demanderont qu'à figurer ce qui naît de l'inspiration de leur idée essentielle et ce qui est renfermé dans la finalité de leur nature. — Nous n'avons pas, pour le moment, à nous demander, comment le culte se pliera aux exigences des lois esthétiques, en unissant la beauté d'une divine simplicité à la sagesse d'une harmonie voulue. Ce qui nous importe, c'est de savoir comment l'art se subordonne spontanément aux lois et aux besoins du culte. Sans être l'enfant de la religion — thèse qu'a déjà combattue Jacob Burckhardt [1]), — l'art s'est, dès les temps primitifs, senti attiré vers les centres de l'adoration et, aux époques où l'enthousiasme était encore dans sa première sève, il s'est volontairement mis au service de l'autel, du temple, de la pagode, de l'église et de la mosquée. Et même aux époques de haute civilisation, il a érigé le temple de Salomon, le Parthénon, S. Sophie de Byzance et S. Pierre de Rome. Il a inspiré le chant grégorien et les cantates de Bach, les sculptures gothiques et les fresques de la chapelle Sixtine. Tous les arts sont les bienvenus, quand, tout en suivant leurs lois propres, ils s'adaptent aux fins du culte. Pourtant chaque religion choisira de préférence telle représentation artistique qui répond le mieux à sa conception du salut; ou écartera, comme l'Islam et le puritanisme, le déploiement des arts qui sont réfractaires aux tendances particulières de leur constitution intérieure. Ce n'est pas par hasard que l'architecture a été l'art spécifique du culte grec, la peinture celui du catholicisme, la musique celui du judaïsme et du protestantisme. Cette règle n'exclut pas l'exception d'Hésiode, le poète religieux de l'Hellade, de Palestrina, le musicien catholique, de Rembrandt, le peintre du protestantisme biblique. Luther a senti vers quel art l'attirait son expérience religieuse: « Je voudrais voir, dit-il, tous les arts, mais spécialement la musique, se mettre au service de

[1]) *Jacob Burckhardt:* Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1910, p. 102 ss.

celui qui les a donnés et qui les a créés ». Cette réflexion du réformateur ne fait pas seulement ressortir l'affinité originelle qui existe entre l'art et la religion, mais désigne l'art qui traduira le mieux le spiritualisme protestant et qui sera le prolongement artistique le plus naturel de ce que nous avons appelé la Prière.

γ. **Le caractère religieux de la musique et de la poésie.** — Après avoir, d'abord, constaté et déterminé la relation générale qui relie le sentiment religieux et le sentiment du Beau, puis la figuration cultuelle de l'expérience religieuse et le reflet artistique de l'idéal de Beauté, tâchons maintenant d'élucider la question des rapports qui existent, en particulier, entre la musique et la poésie, d'une part, et la Prière cultuelle, de l'autre. Voyons comment ces arts combinés assurent au choral protestant, au point de vue purement *formel* d'abord, son caractère de Prière et même l'exaltent.

Premièrement, la poésie et la musique, de même que la Prière, intéressent *la vie émotionale.* En priant, l'âme se trouve ou s'élève dans un état d'harmonie musicale: « plena modulatione », comme dit l'« Imitation ». La Prière harmonise les rythmes physiologiques et psychiques qui palpitent dans l'être humain. Ce n'est pas, d'ailleurs, seulement l'état d'âme précédant, provoquant et enveloppant la prière occasionnelle, mais toute la vie de prière qui passe par des alternances d'élévation et de décroissance. Cette intermittence de mouvements psychiques s'accompagne tout naturellement de paroles lyriques et de sonorités musicales. Si la Prière, elle-même, est une espèce de chant, elle doit disposer l'âme à une figuration mélodique et rythmique de ses inspirations. S. Thomas d'Aquin [1]) dit que « la musique sert à prolonger les affections de l'âme ». « L'on chante tantôt pour soutenir un élan de l'oraison qui tend à baisser, tantôt pour y suppléer. » — Ce que nous venons de dire des sons rythmés s'applique également à la parole rythmée, à la poésie. La poésie n'est pas un langage dialectique, mais une parole émotive. Sa cadence et le sentiment qui l'inspire, s'aiguillonnent et s'entraînent, s'avivent et parfois se fanatisent mutuellement. L'élocution poétique comporte une transmutation du langage habituel et fait vibrer l'âme. C'est pourquoi Shelley parle d'une région

Where music and moonlight and feeling
Are one... [2])

Musique et poésie sont, comme la Prière, des formes de l'enthousiasme. Elles produisent, au sens littéral du terme, une exaltation.

---

[1]) *S. Thomas d'Aquin:* De arte musica, éd. *Amelli,* 1880.
[2]) Cité par *C. Mauclair:* La religion de la musique, 1921, p. 222.

Elles élèvent l'âme au-dessus d'elle-même et la transportent dans une sphère éthérée de sérénité radieuse ou de passion sacrée. Elles puisent une vertu dynamique dans l'émotion intime[1]).

Voici une *seconde analogie* entre la musique et la poésie, d'un côté, et, de l'autre, le transport religieux qui culmine dans la Prière. La musique et la poésie sont des *véhicules d'aspirations irrationnelles,* d'états d'âme qui dépassent mystérieusement les fonctions de l'entendement et les possibilités de la simple parole. Le δαιμόνιον de Socrate agit dans ces phénomènes. En dissertant, dans le 20 l. de « Poésie et Vérité » sur le rôle du « démoniaque », Gœthe s'explique sur l'aptitude particulière de la poésie et de la musique pour le culte. « Dans la poésie, dit-il, il y a quelque chose de démoniaque et particulièrement dans celle qui est inconsciente; là, toute intelligence et toute raison se voient distancées, et l'action dépasse toutes notions. Le démoniaque agit, à un degré plus élevé encore, dans la musique... Le culte religieux ne peut pas se passer de musique. Celle-ci est un des moyens primordiaux d'exercer sur l'homme une action merveilleuse. »

Tâchons de saisir, autant qu'il est possible, ces effluves d'énergies irrationnelles, *dans la poésie* d'abord. Le sens grammatical du texte ne constitue pas à lui seul l'essence de la poésie. Au choix des mots s'ajoute leur signification supérieure, la pensée pure. Puis, obéissant à une suggestion inconsciente, des syllabes se rejoignent. Des rythmes se forment, en conformité, peut-être, avec les palpitations du cœur. La phrase, vibrant de sons accouplés d'une façon inattendue, et même une simple inversion verbale évoquent en nous des sensations indéfinies, des sentiments d'une ingénuité primitive. Peut-être la poésie, qui est le langage sacré le plus ancien, nous transmet-elle l'écho d'une harmonie cosmique que nos sens émoussés ne perçoivent plus avec la même netteté qu'elles ne le faisaient pour les premières générations de l'humanité. En tout cas, sa parole mélodieuse provoque, en dehors même des pensées qu'elle traduit, des impressions nobles, un état de conscience hyperphysique, insolite.

Quant à l'*irrationalité de la musique,* n'a-t-on pas parlé d'un caractère métaphysique de la musique qui se superposait à ses sonorités matérielles et même à ses figurations descriptives ou passionnelles. On a même hasardé le terme de « métamusique » pour

---

[1]) *Dauriac:* Essai sur l'esprit musical: La musique exalte en nous le ton de la vie parce qu'elle nous donne des sensations intenses et volumineuses... parce qu'elle fait affleurer à la conscience une foule de petites perceptions restées dans les couches les plus lointaines. » N'est-ce pas un rôle analogue à celui que la Prière remplit dans le domaine religieux?

désigner cette transcendance qui fait que la musique « se meut dans le domaine des idées générales »[1]), et « traduit le silence en bruits perceptibles à nos organismes ». « Lorsque le corps entend la musique, c'est le silence qu'écoute l'âme. »

Bref, la poésie et la musique provoquant la divination de ce qui est irrationnel, renferment des forces « numineuses ». Leur sens aiguisé du sentiment rythmique et des sons portés révèlent chez elles un organe pour « l'energicum »[2]). Qu'on prenne le majestueux choral de Luther: « Ein' feste Burg », avec ses trois notes égales du début que nous retrouvons dans le choral si puissant de J. Crüger: « Nun danket alle Gott ». Nous discernons dans leur allure solennelle une décision inébranlable de marcher vers Dieu. Soudain, les paroles semblent rester en suspens: « Frägst du, we-er der ist? » Ou bien, comme dans le cantique de Pentecôte de Luther, elles se précipitent sans rythme apparent: « dass wir an ihm bleiben, dem treuen Heiland. » On est tenté de voir dans cette forme raboteuse une irrégularité prosodique, mais on peut aussi y sentir l'alternance des impulsions et des retardements qui rythment le sentiment numineux. L'auteur semble éprouver comme une crainte et puis, attiré par le mystère qui le fascine, il s'abandonne, sans plus réfléchir, à son inspiration. Un fait curieux qui confirme e contrario ce que nous venons d'émettre: La manifeste incapacité poétique du rationalisme, s'étalant en une prosodie limpide et impeccable, ne témoigne-t-elle pas de l'irrationalité de la poésie?

Il y a un *troisième* rapprochement à faire entre la musique et la poésie, d'une part, et le culte, de l'autre. C'est que non seulement l'interpénétration de ces deux arts, mais aussi leur fusionnement avec le sentiment religieux et la Prière cultuelle, s'opèrent au moyen de la *parole,* cette manifestation à la fois concrète et spirituelle qui est l'organe le plus apte de la piété prophétique.

La parole scelle avant tout l'union de la poésie et de la musique. Grâce à la parole poétique, la musique ne demeure pas dans le vague. La causalité qui est du domaine de la parole, se joint à l'irrationnel qui est du ressort de l'art. Isolée, la musique ne refléterait qu'un état d'âme indéfini, ou ne serait pour celui qui n'éprouve pas l'émotion musicale, qu'un assemblage de bruits. C'est la poésie qui, par la parole, communique à la musique sa propre conscience d'elle-même, qui gouverne

---

[1]) *C. Mauclair:* La rel. de la musique, 1921 [12], p. 65.

[2]) *Otto:* Das Heilige, 1923 [11], p. 24, désigne l'energicum comme l'une des valeurs de la catégorie du «Sacré».

l'exaltation que l'âme y déverse et qui, ainsi, lui assure une puissance concentrée et une intelligibilité accessible à tous ou à peu près à tous. — D'autre part, en se servant de la parole, la musique transmet à la poésie la vibration de ses virtualités idéalistes et sentimentales et en augmente les valeurs spirituelles. Elle en accentue le rythme en lui prêtant sa propre technique. Cette heureuse concomitance ne serait pas si aisée à effectuer, s'il n'existait pas entre les deux arts une affinité primitive. La poésie non chantée renferme déjà la musicalité du verbe: « la langue poétique n'est pas une langue, mais une musique polyphonique intermédiaire entre le langage parlé et la musique sur portées »[1]). D'autre part, la musique traduit par ses modulations et ses rythmes les nuances du sentiment poétique; elle est elle-même poésie. Or, c'est la parole qui, en tant que puissance spirituelle, met en contact l'idéalisme de la poésie et tout ce qu'il y a de spiritualité dans la musique, et qui, en tant qu'organe matériel, adapte les accents et les éclats de la langue poétique aux rythmes vibrants et aux ondes sonores de la musique. La parole assure à cette association de forces explosives que sont la poésie et la musique, un bel équilibre, une merveilleuse retenue qui, selon Guardini, est la vertu de la Liturgie catholique et lui communique un caractère de distinction et d'urbanité[2]). Ce caractère de sobriété dans l'exaltation est également propre au *choral protestant* qui, tout en répondant au goût des masses, convient même à la délicatesse esthétique des gens cultivés.

D'autre part, *la parole rattache par un lien interne la musique-poésie au sentiment religieux et à son expression cultuelle.* Son caractère psycho-physique permet de corriger la matérialité de certaines productions artistiques, mais aussi de ramener sur terre telles épanchements spiritualistes au moyen d'expressions sensibles. Un exemple confirmera cette assertion: Au culte réformé, le choral humanise un spiritualisme puritain à l'excès; au culte luthérien, il restreint toutes velléités d'esthéticisme catholisant. En effet, la parole empêche l'art cultuel de devenir un objet de jouissance esthétique ou un refuge d'ésotérisme artistique. Elle donne aux chrétiens la conscience des données religieuses auxquelles la musique et la poésie confèrent une expression noble ou enthousiaste. Elle ajoute de la durée et de l'objectivité aux impressions religieuses par trop individuelles ou fugitives. L'esthéticisme est toujours un élément aristocratique, ce qui, dans la sphère ecclésiastique, signifie: hiérarchique, tandis que le choral, à la fois intelligible à tous et d'une réelle élévation artistique. est pour

[1]) *Mauclair:* La rel. de la musique, 1921, p. 97.
[2]) *Guardini:* Vom Geist der Liturgie, o. c., p. 11.

nous servir du langage de la politique, un phénomène démocratique: l'affirmation des droits liturgiques et sacerdotaux de la communauté.

En somme, la poésie et la musique ne sont pas seulement des puissances excitatives sous l'influence desquelles s'embrase le sentiment religieux, mais, par le fait même de leur origine, des formes adéquates à la Prière cultuelle, formes artistiques, dont il s'agit de saisir les possibilités spirituelles, pour les fondre dans l'émotion religieuse.

4. *Le choral, par son contenu religieux, est Prière.*

Par sa forme soit dialoguée, soit artistique, le choral s'identifie à la Prière. Il s'en rapproche également par son *contenu.* Afin de définir l'inspiration religieuse du cantique protestant, nous en distinguerons, d'abord, *l'aspect général,* le choral en tant que figuration d'une expérience religieuse, puis son *aspect liturgique,* le choral en tant qu'élément cultuel.

α) **L'aspect général.** Il a lui-même deux faces. En premier lieu, le choral sert à donner une expression harmonieuse aux convictions qui sont déjà vivantes dans la conscience de la communauté chrétienne. En second lieu, il doit faire éclore ou mûrir des sentiments religieux ou des aspirations morales qui n'existent que virtuellement dans la conscience commune ou dans les consciences individuelles. Dans le premier cas, il s'agit de confirmer l'expérience des fidèles, la joie qu'ils éprouvent d'être unis à Dieu. Dans le second cas, il importe de produire le sentiment de la présence divine. Là, le choral est une prière corroborative, ici une prière initiatrice. Comme *expression d'expériences déjà acquises,* le chant religieux sera un *sacrifice spirituel.* Leibniz [1]) développe l'idée que, puisque Dieu a droit aux prémices de toutes choses, il peut aussi revendiquer l'offrande de l'art et « toute poésie qui est, pour ainsi dire, une éloquence plus divine... n'a pas de plus noble emploi... que de chanter des cantiques sacrés ». L'assurance du salut que possède le chrétien, se différenciera donc dans le chant religieux. Elle s'adaptera au message des grandes fêtes ou elle se concentrera dans le solennel cantique de foi. L'hymne de louanges reflétera la joie qu'inspire à l'homme la beauté de la création ou la sagesse de la Providence. L'expérience de la grâce divine incitera le fidèle à exhaler, par des chants d'allégresse, son amour pour Dieu ou sa charité à l'égard des frères. Le sentiment du péché

[1]) *Leibniz*: Systema theologicum, éd. de Louvain, 1845, § XXXI, p. 69.

s'objectivera dans le cantique de repentance. La liberté chrétienne de l'enfant de Dieu au milieu des afflictions s'affirmera dans le cantique de consolation. La vaillante confiance en face de l'avenir, de la mort et de l'éternité se répercutera dans le choral d'espérance. Tout ce qui constitue le patrimoine spirituel de la communauté, s'offre aux fidèles dans le trésor des recueils de cantiques.

Le chant doit, d'autre part, *parfaire des états d'âme inachevés*, réveiller des instincts somnolants, développer des germes de vie inconsciente, accroître des énergies cachées. Il doit endiguer les épanchements excessifs des âmes, ou agiter leurs eaux stagnantes en proclamant l'idéal de la foi et de la perfection morale qui répond à leurs aspirations les plus pures. C'est ainsi que, selon une description de Gœthe [1]), la combinaison de plusieurs cantiques de tendance parente, telle qu'elle se pratiquait dans la communauté des frères moraves, « mettait en circulation des sentiments proches et éloignés, conscients et assoupis, bienfaisants et douloureux ». Alors le cantique, tout en s'affranchissant de toute intention apologétique ou pédagogique, disposera les âmes à la Prière et orientera vers Dieu leurs forces internes.

β. **L'aspect liturgique.** Le portée religieuse variera selon *le rôle liturgique* qu'on attribuera au choral. K. I. Nitzsch [2]) estime que le choix du cantique demande autant d'attention que le choix du texte ou du thème de la prédication. Le cantique ne doit pas compromettre l'unité du culte en y introduisant des sentiments qui ne détermineraient pas l'action cultuelle de la communauté, qui n'exprimeraient pas sa conscience religieuse ou qui ne répondraient pas à ses besoins du moment. P. ex. un chant glorifiant les œuvres de Dieu dans la nature serait déplacé un jour de Noël.

En outre, les chants demandent à être spécifiés et nuancés selon la place qu'on leur assigne au cours d'un culte, c.-à-d. suivant leurs *relations liturgiques* avec les différents éléments de ce culte. Schleiermacher [3]) considère le choral, d'une part, comme un élément cultuel de caractère général destiné à représenter la conscience religieuse de la communauté, et, comme tel, autonome. D'autre part, il le conçoit comme un élément de tendance individuelle; comme tel, le cantique se subordonnera aux autres facteurs liturgiques et s'orientera tout particulièrement vers la prédication. Le premier, le cantique « sym-

---

[1]) *Goethe:* W. Meisters Lehrjahre, livre 2, chap. 13.
[2]) *Nitzsch:* Prakt. Theol., 1859 [2], 2, p. 360.
[3]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 175.

bolique », c.-à-d. celui qui reflète objectivement la foi collective, conviendra à la partie initiale du culte; le second, le cantique de caractère émotif ou mystique, celui qui reflète une conception subjective de la Parole de Dieu, sera à sa place après le sermon. On pourrait aussi fixer, autrement que Schleiermacher, le rôle liturgique du choral . On pourrait songer à placer le cantique « symbolique » (Glaubenslied) après le sermon. Voici comment: M. Anton [1]) définit bien le cantique d'introduction en le qualifiant d'interrogation à laquelle une réponse sera donnée ultérieurement. Certains cantiques de l'Avent ou de la Passion se présentent directement sous la forme interrogative [2]). Alors le *cantique initial* portera le caractère de la *prière initiatrice*; il fixera l'attention des fidèles; il appellera et réunira les sentiments épars de leur conscience religieuse pour les placer dans la présence de Dieu. La prédication sera l'une des réponses que fait attendre l'interrogation préparatoire. — Après le message de la Parole, l'assemblée confirmera les idées qu'a énoncées la prédication, en chantant un cantique qui en reprend les données principales. Il serait peu logique de séparer ce cantique du sermon par une prière ou par un jeu d'orgue trop prolongé. Ce choral ne sera pas uniquement une strophe rapidement expédiée, un entr'acte qui permette au pasteur de se rendre de la chaire à l'autel, « le dernier verset du cantique précédemment entonné » [3]). Ce *cantique final* sera la prière *corroborative* de l'assemblée, la figuration par laquelle s'épanouit sa conscience chrétienne. Peut-être donnera-t-il une réponse à l'interrogation du début et, en tout cas, la synthèse de toutes les aspirations qu'ont évoquées les différents actes du culte. — Enfin, le *cantique spontané*, inséré au cours du culte, constituera la réponse à tous les actes liturgiques qui se suivent, afin d'en parfaire le caractère de Prière. Il confirmera la confession des péchés et l'annonce de la grâce qui la suit; il corroborera la lecture biblique et la confession de la foi. Un seul verset chanté debout, sans interlude de l'orgue, suffira pour donner à cette alternance le caractère dialogué qui est propre à la Prière.

En tout cas, le liturge fera bien de se rendre compte de la place qui revient au cantique et d'y conformer le type de piété qu'il représente. Si l'assemblée ne saisit pas toujours les finesses d'un plan liturgique, elle en ressentirait pourtant les fautes de style. L'impéritie liturgique n'est pas uniquement un manque de goût, elle est souvent un manque de consécration. Il s'y révèle une certaine indigence reli-

---

[1]) *Anton:* Angewandte Liturgik, 1919, p. 109.
[2]) « Wie soll ich dich empfangen? » « Wer hat dich so geschlagen? »
[3]) « Kanzelvers. »

gieuse, c.-à-d. une incapacité psychologique de saisir les fluctuations de la conscience religieuse de la communauté et, par suite, une absence de charité à l'égard des fidèles réunis qui ont le droit de voir leurs aspirations les plus idéales intimement comprises et sincèrement traduites.

5. *Le choral, par sa détermination éthique, est Prière.*

Le choral ne pourrait ni créer, ni exprimer, ni confirmer la conscience d'une communion avec Dieu, s'il n'était pas soutenu par des impulsions morales. L'éthique déterminera le *contenu objectif du choral.* D'autre part, elle suscitera le *sentiment de solidarité* dans la collectivité qui chante.

Le style artistique du choral en prépare déjà le caractère éthique. La discipline esthétique et l'obéissance morale agissent l'une sur l'autre. La Beauté est faite d'harmonie. Elle exclut tous les excès, ceux de la forme comme ceux du sentiment. Pour le cantique, l'hyperbole verbale est aussi déplaisante que l'outrance religieuse. Un choral dont la redondance ou les sorties polémiques provoqueraient l'orgueil et la haine fanatique ou dont l'inconsistance morale créerait des états d'âme morbides, la sensualité, l'alanguissement, l'apathie quiétiste, serait déplacé dans tout culte de tendance prophétique. Il n'est pas étonnant que, dans les recueils réformés successifs, le nombre des psaumes qui font retentir des anathèmes et des cris de vengeance, soit allé en diminuant.

Le choral jouera ensuite un rôle important dans le domaine de la *morale sociale.* Aucun énoncé liturgique ne communiquera aux âmes, aussi bien que le chant sacré, la contagion de l'enthousiasme ou la joie de la fraternité. « Cantare amantis est. » Par le chant, l'assemblée devient un être collectif : «una voce, uno corde », dit S. Augustin. Les passions de l'individu se subordonnent à l'émotion de tous. Les médiocrités humaines se dissolvent dans l'harmonie d'une conscience supérieure. Les antagonismes se concilient sous l'influence d'une beauté et d'une paix extraterrestres. Le choral reflète un état d'âme idéal, la vie religieuse de l'Eglise invisible; il crée une touchante unanimité, en soumettant les fidèles non seulement à la discipline de son rythme et à la suggestion de son verbe, mais à la puissance de l'idéal religieux qu'il glorifie.

C'est pourquoi le choral — et c'est la conséquence de son rôle social — revêt le caractère d'une *popularité* de bon aloi. Les mélodies sont familières au grands et aux petits; les textes sont chers aux intellectuels comme aux incultes. Il y a des cantiques qui vivent dans

l'âme du peuple entier et passent du culte dans la vie profane. Il est curieux de rapprocher l'appréciation de deux femmes bien distantes l'une de l'autre; l'une, amie de S. Jérôme, vivant au 4e siècle, l'autre épouse d'un réformateur. Se Paule écrivait à Se Marcelle: « De quelque côté que vous dirigiez vos pas (en Palestine), le laboureur chante l'Alléluia en poussant le manche de sa charrue; le moissonneur, baigné de sueur, se récrée par les versets des psaumes, le vigneron, armé de la serpe, répète, en taillant sa vigne quelques accents sacrés ». Et Catherine Zell, la femme d'un pasteur de Strasbourg du 16e s., écrit dans la préface du cantique de Michel Weisse duquel elle publia une édition populaire et portative: « l'artisan pendant son travail, la servante en relavant la vaisselle, le cultivateur et le vigneron aux champs, la mère berçant son enfant qui pleure, chanteront ces louanges de Dieu »[1]).

Enfin, le choral forme, mieux peut-être que le Credo, une *conscience ecclésiastique*. L'Eglise y trouve la base d'une unité spirituelle, solide et large. On pourrait presque dire que c'est le choral qui créa la communauté protestante. La prédication de l'Eglise de la Réforme a souvent éparpillé les valeurs de la Parole, mais le choral a toujours de nouveau su rassembler les fidèles autour des trésors de vie qu'elle contient. L'expérience religieuse de nombreuses générations s'y est concentrée. On se sent en communion avec les frères qui, sous la croix comme dans l'allégresse, ont fait monter vers le ciel le chant de leurs supplications ou de leurs actions de grâces. On se sent frère parmi les frères, lorsque, dans une ville étrangère, on entre dans un temple, où retentit un cantique connu ou une mélodie familière. Qu'il me soit permis de terminer ce chapitre sur le choral-Prière par un souvenir personnel: Lors du jubilé de Calvin en 1909, les invités de la ville de Genève rentraient, le soir, d'une excursion sur le lac Léman. Comme notre bateau approchait du port, nous voulûmes garder un souvenir des sentiments de solidarité protestante qui nous unissaient. Alors nous entonnâmes le cantique de Luther. Les uns chantaient en allemand, les autres en français, d'autres en hongrois ou en anglais. Ce fut une symphonie grandiose. Le remous de ce chant majestueux nous semblait porter la nef de l'Eglise invisible. Et nous entendions, chacun dans sa langue, comme en une Pentecôte, tous ces peuples chanter les merveilles de Dieu.

---

[1]) Jean Georges Stuber, le précurseur d'Oberlin, essaya également d'agir, par le cantique, sur ses paroissiens: « c'était toujours, écrit-il, une grande joie pour moi, lorsque, allant à cheval d'un village à l'autre, j'entendais dans les prés ou sur les hauteurs ces chants que je leur avais appris. » (*A. S.*: Jean-Georges Stuber, p. 16.)

III. La musique religieuse

Etudions d'abord la musique chorale qui se rapproche le plus du cantique: la *musique figurée,* qui n'est plus du ressort de la communauté, mais d'un chœur exercé et stylé.

Nous ignorons, en grande partie, ce qu'était la musique religieuse des *premiers siècles.* La trouvaille récente d'un fragment de papyrus découvert par MM. Grenfell et Hunt au cours des fouilles d'Oxyrhynchos jette pourtant un peu de lumière sur le caractère de la musique liturgique du 3e siècle. Ce papyrus contient le texte poétique et musical d'une hymne. Les vers révèlent la phraséologie emphatique de certains psaumes de l'Ancien Testament; c'est un appel adressé à la création de célébrer l'Eternel. La musique [1]), s'inspirant des paroles, s'élève, vers la fin, comme en une sorte d'extase. C'est une composition écrite probablement pour un soliste et trahissant l'influence de l'art hellénique. C'est de la musique d'art ayant conservé le caractère de la Prière.

Nous ne donnerons pas l'historique de la musique religieuse dans le complexe des Liturgies orientale et catholique. Il importe seulement de donner un aperçu succinct du rôle qui appartient à la musique religieuse dans la *culte protestant.* Appelé à réaliser le type de la Prière, le culte luthérien nous révèle une lutte des plus significatives entre le choral et la musique figurée. On est presque tenté d'affirmer que la victoire de celle-ci correspondait à l'époque, où la piété prophétique de la Réforme subit une éclipse manifeste, au temps de l'orthodoxie, et que, d'autre part, le choral reprit ses droits, dès que l'esprit de Prière apparut de nouveau avec le piétisme. Cette alternance n'est-elle pas due à une sorte de jeu de bascule? N'est-il pas probable que la prédominance de la Parole objective qui s'endurcissait dans la prédication orthodoxe, exigeait une contrepartie de nature subjective telle que l'offrait le chant figuré, tandis que le subjectivisme piétiste demandait une compensation opposée: celle du chant plus objectif du choral à une voix; cette condensation musicale était d'autant plus salutaire que le contenu et la poésie des cantiques piétistes, des « Hallischen Liederchen » revêtaient un caractère efféminé? En tout cas, voici les faits [2]): La communauté des Eglises de la Réforme avait appris à chanter le choral. Elle ne se servait d'aucun livre de cantiques et l'orgue ne l'accompagnait pas. Mais

---

[1]) Cf. *Th. Gérold:* Bulletin du protestantisme libéral, 1924, p. 47, 48. (Cf. *Th. Reinach:* Revue musicale, 1922.)

[2]) *A. Werner:* Zur Geschichte des ev. Choralgesangs. M. f. Gottesd. u. k. K., 1924, 5/6, p. 107 ss.

bientôt le chant figuré exécuté par des chœurs scolaires ou des associations de chanteurs, manifesta la tendance de refouler au second plan le chant de l'assemblée. *Joh. Walther* composa les 38 chorals du deuxième recueil de Luther (Geystliches gesangk Buchleyn) de 1524 pour 5 voix! Vers la fin du 16e siècle, le choral de l'assemblée se subordonna au chant du chœur qu'accompagnaient orgues et instruments. La liturgie du comté de Mansfeld de 1580[1]) exprime le regret de ce que les cantiques de Luther ne soient plus chantés. Au début de l'office on en chantait encore un, de temps à autre, mais les fidèles ne les connaissant plus, préféraient venir au culte après ce chant. Afin que le chant figuré ne tuât pas le choral, *Luc Osiander*[2]) en transposa, en 1586, la musique de façon à confier la mélodie au soprano, parce que, tant que le ténor l'avait chantée, l'assemblée avait été incapable de la saisir. La guerre de 30 ans obligea les Eglises de simplifier la musique religieuse. On se contenta de chanter le choral à 4 voix que, depuis 1610 à peu près, accompagnait l'*orgue*. Le chant artistique se sépara du chant de l'assemblée. Devenu autonome, le choral, chanté à l'unisson, répondit à la pauvreté artistique du piétisme et à la tendance didactique du rationalisme. Mais en prenant des allures solennelles, il perdit son rythme. Le 19e siècle lui a rendu un peu plus de vie et de mouvement. Le chant figuré, dissocié du choral, retrouva également une place convenant au culte moderne. Des chœurs d'Eglise ont été fondés dans toutes les Eglises importantes et même dans de nombreuses paroisses rurales. On a mieux compris et délimité les compétences du chœur et du chant figuré. Celui-ci n'a aucun droit dans le culte protestant, si, premièrement, le chœur, comme dans le catholicisme, est le double du prêtre, et, par conséquent, un organe hiérarchique. Le chœur doit plutôt être, comme l'exigeait Schleiermacher, une élite artistique choisie dans la communauté. Il faut secondement que les productions du chœur soient ou bien le stimulant, ou bien l'écho du chant de l'assemblée. Dans ce but, il faut que le style artistique des chœurs ne dépasse pas le niveau de la moyenne des assistants et que les chanteurs se rendent bien compte qu'ils ne sont pas enrôlés pour la jouissance esthétique d'une minorité, mais pour l'édification réciproque et collective. Ainsi le principe du sacerdoce universel est sauvegardé et le chant du chœur apparaît comme un sacrifice spirituel, comme

---

[1]) *Sehling:* Die ev. KK.-OO. d. 16. Jahrh., II, 1902, p. 215 ss.

[2]) *Lukas Osiander*: « Fünfzig geistl. Lieder u. Psalmen, mit 4 Stimmen auf Kontrapunkts-Weise... also gesetzt, dass eine ganze christliche Gemeinde durchaus mitsingen kann. »

une prière à laquelle la communauté peut repondre par l'amen (1. Cor. 14, 16) de ses propres chants. L'art grandiose des cantates de *J.-S. Bach* qui, primitivement, étaient composées pour le culte, en dépassent le cadre, comme la « messe solennelle » de Beethoven déborde celui de la Liturgie catholique. Malgré la richesse religieuse de l'invention musicale et malgré la piété des textes, la communauté aurait, pendant le culte, le sentiment d'assister à un concert. A Strasbourg, le célèbre chœur de S. Guillaume donnait, primitivement, sous la direction de M. Ernest Münch, les « Passions » de Bach sous la forme d'un culte. On en est revenu avec raison, parce que l'idée du culte n'admet pas que soient exclues du sanctuaire des personnes, qui, dénuées de sens musical, seraient incapables de saisir l'identité originaire du sentiment religieux et de l'inspiration musicale et, par suite, de transposer dans la sphère religieuse des perceptions sonores qui se refusent à devenir des impressions émotives. R. Rothe a fait une distinction intéressante entre la « musique religieuse ecclésiastique » et la « musique religieuse profane »[1]). Il estime que l'oratorio est déjà à la limite des deux[2]). Pour notre part, nous n'admettrions un culte accompagné d'une cantate de Bach, que pour des occasions exceptionnelles, p. ex. pour le jubilé de ce grand compositeur protestant[3]).

La *musique instrumentale* peut-elle être considérée comme une Prière cultuelle? Si toute fonction liturgique est fondée sur une réciprocité d'action entre les différents groupements cultuels: entre le prédicateur et ses auditeurs qui, par un choral, reprennent le thème du sermon; entre le liturge prononçant la prière et l'assemblée qui en souligne les affirmations par des répons ou par un chant; entre le chœur et l'assemblée, alors on peut douter qu'un dialogue soit possible entre deux groupes qui ne se comprennent pas: les virtuoses de

---

[1]) *R. Rothe:* Ethik, 1871, V, 402 et 137. *C. J. Nitzsch* défend un point de vue analogue: Prakt. Th., 1859[2], I, 333.

[2]) Ce n'était pas l'opinion de M. *Smend.* Cf.: Der ev. Gottesd., 1904, p. 197 s. Il a d'ailleurs, lui-même, modifié un peu son point de vue. Il avait toujours affirmé que la passion selon S. Matthieu de *H. Schütz* († 1672) ne pouvait être conçue que comme un acte cultuel. Une représentation de cette œuvre donnée à Hambourg, en 1924, dans une salle de concert, l'a convaincu que l'unité du récit de l'oratorio est mieux assurée, si les chants de l'assemblée qui sont censés imprimer le caractère cultuel à la représentation, sont supprimés.

[3]) C'est ainsi qu'à Münster, on a célébré la mémoire de H. Schütz par un culte qui comprenait une de ses « Passions », et où l'assemblée coopérait par le chant de cantiques. Cf. Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1924, V.

la musique pure, « absolue ». et l'auditeur inaccessible à ce message Clément d'Alexandrie voulait bannir, la cithare exceptée, tous les instruments du culte, surtout la flûte dont les sons lui paraissaient trop lascifs. F. Mendelssohn a été un adversaire de la musique d'art au sein du culte protestant [1]). — En ce qui concerne *le jeu des orgues* on sait que S. Thomas d'Aquin, adversaire de toute musique instrumentale, rejetait aussi le jeu d'orgues, parce qu'il lui apparaissait comme un souvenir juif [2]). L'Eglise de Lyon a, jusqu'à nos jours, exclu l'orgue du culte et, à la chapelle Sixtine, seule la musique vocale est admise. Zwingle qui avait même aboli le chant cultuel [3]), bannit à plus forte raison les orgues. Luther, quoique ami de la musique, se déclarait contre l'emploi des orgues. Elles ne furent plus jouées que comme écho du chœur dans l'Introït, Le Kyrie, le Gloria et l'Agnus dei. Les nouveaux cantiques de l'assemblée n'étaient pas accompagnés d'orgue [4]). Selon la liturgie de Strasbourg de 1598, les orgues jouaient la mélodie du choral avant que l'assemblée ne le chantât sans accompagnement. Ce n'est qu'au 17e et au 18e siècles que le jeu des orgues et le chant du choral furent associés. Au 19e siècle, le luthérien Cl. Harms proposait de détruire les orgues, dont « l'utilité était médiocre, tandis que le dommage qu'elles causaient, était grand ». Le réformé Alf. Krauss prétendait que l'accompagnement de l'orgue nuisait à la qualité du chant cultuel et Spurgeon estimait qu'il était inadmissible « de confier à un instrument l'œuvre des cœurs, des langues et des lèvres humaines ». Malgré cette imposante opposition, nous adoptons le jugement de l'Ordonnance ecclésiastique de Strasbourg de 1670[5]) : «Pour ce qui concerne la musica figurata et les orgues, il est prouvé que ces moyens engagent et stimulent le cœur des auditeurs à glorifier Dieu, d'autant plus joyeusement, de la bouche aussi et par le chant ». Dès les temps primitifs, le culte a fait appel à la musique. Les psaumes de l'A. Testament supposent la musique instrumentale non seulement comme accompagnement du chant, mais aussi comme prélude et postlude. Le jeu des orgues a donc sa raison d'être au culte. S'il

---

[1]) *F. Mendelssohn:* Briefe, 1863, II, p. 73, cité par *Smend:* Der ev. Gottesd., p. 171: « Une véritable musique ecclésiastique... me semble chose impossible et cela, parce que, d'abord, je ne vois pas à quelle place du culte cette musique pourrait être insérée, ensuite parce que je ne puis même pas imaginer cette place... »

[2]) « ne videatur judaizare ». *S. Thomas d'Aqu.:* S. theol. qu. XCI, art. 2.

[3]) Le premier cantique de Zurich ne fut introduit qu'en 1598.

[4]) *Rietschel:* Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste bis ins 18. Jahrhundert, 1892.

[5]) « Von dem Gesang u. den Orgeln », p. 149.

ne devient pas Prière pour chacun, il dispose à la prière les assistants les moins réceptifs. Le jeu du commencement apprête, en quelque sorte, le sanctuaire et facilite aux croyants la transition de l'état profane et habituel à un état de spiritualité supérieure. Il oblige les fidèles à se taire et à se mettre au diapason de la solennité qui s'annonce. Chacun d'eux est libre de chercher dans le jeu des orgues ses pensées intimes, d'y ajouter ou d'y introduire ses désirs personnels. Cette musique, compréhensible et simple, ne doit pourtant pas envahir le sanctuaire avec une insistance qui détruirait l'eurythmie cultuelle. Devenant importune, même la musique la plus classique compromettrait le principe de la pureté et de la mesure qui est essentiel au culte et le devoir de la charité envers ceux qui sont incapables d'en retirer ce qui importe au culte: une inspiration à la Prière. — Koestlin [1]) établit très judicieusement le rapport qui existe entre la *glossolalie* et la musique religieuse. Celle-ci remplace celle-là. Egalement un élément de l'inspiration religieuse, la musique donne une forme artistique et un style rythmé à l'effervescense élémentaire qui caractérise la glossolalie. S. Augustin parle de chantres qui, transportés en extase, « ne sont plus capables d'exprimer par des paroles ce qui se passe dans leur âme. Ils s'abstiennent donc de paroles et déversent leurs sentiments en une jubilation » [2]). Ce qui prouve que la musique religieuse retombe, à l'occasion, dans la glossolalie de laquelle elle s'était dégagée. Cette analogie nous montre, une fois encore, que la musique religieuse peut être conçue comme une forme de la Prière, si elle ne vise pas à des fins propres, mais à l'édification religieuse de la collectivité qui comprend des âmes musiciennes et des âmes non-musiciennes.

2. La Prière comme fonction prophétique (sacramentelle).

Nous prenons le terme « *prophétique* » dans sa signification habituelle: le prophète est l'homme qui parle au nom de Dieu. Toutes les parties du culte protestant dans lesquelles Dieu se fait entendre par sa Parole: la Parole biblique ou la Parole interprétée par le prédicateur, la promesse de grâce ou la bénédiction possèdent un caractère prophétique. — Elles ont également le caractère de la *Prière;* car, dans toute prière, ce n'est pas l'homme seul qui, en offrant à l'Eternel le sacrifice de ses oraisons et de ses chants, parle, mais Dieu lui-

[1]) *Köstlin:* Gesch. d. christl. Gottesd., 1887, p. 17.
[2]) *Blume:* Handlexikon, Art. Jubilus, II, 221 s.

même qui répond; et la perceptibilité de sa réponse révélatrice confirme et parfait l'adoration humaine. Ou bien c'est Dieu qui, révélant spontanément les ordres de sa Loi ou les grâces de sa promesse, provoque la réplique de l'homme, l'énoncé de sa répentance ou son action de grâces. — Enfin, les différentes fonctions liturgiques qui transmettent à l'assemblée les puissances mystérieuses de la révélation divines, affectent un caractère *sacramentel,* la communication de la Parole salutaire étant destinée à élever les croyants dans la sphère de la communion divine. — La Prière, comme fonction prophétique, comprend la *lecture de la Bible,* la *prédication,* la *bénédiction,* les *sacrements* et la *prière du silence.*

I. La lecture de la Bible

Depuis l'exil, le judaïsme était devenu une religion littéraire. Il n'est pas étonnant que les révélations contenues dans la Bible jouèrent un rôle au culte. Dès l'époque qui est caractérisée par l'apparition de la Mischna (peu avant le début de notre ère), on « lisait » au culte synagogal des passages de la Loi, les « paraches », et des passages tirés des livres prophétiques, les « haphthares ». Les sections de la Loi à la lecture desquelles le préchantre, aujourd'hui encore, appelle différents membres de la communauté, forment un cycle d'un an et se répartissent en 54 péricopes. La haphthare, qui jouit d'une autorité moindre, est lue par un seul fidèle. — La lecture biblique a été, *dès les origines du christianisme,* un élément liturgique dans les assemblées des Eglises apostoliques [1]). L'A. Testament selon la version des Septante était leur livre sacré. Les nombreuses citations de l'A. Testament dans le N. Testament en font foi. Ici, la Loi dut s'effacer devant les prophéties messianiques que la piété chrétienne appliquait aux faits de l'histoire de Jésus. Selon Apoc. 1, 3,

[1]) M. *G. P. Wetter:* Altchristl. Lit., o. c., 1921, p. 183 s., n'est pas tout à fait de cet avis. Faisant remonter les éléments essentiels du culte chrétien à l'influence des Mystères hellénistiques, il n'attribue pas une grande importance aux apports de la Synagogue. La lecture de l'A. T. qui pourtant, comme source de la révélation, faisait l'objet des études chrétiennes, n'aurait pas constitué un élément régulier du culte. La lecture des ἀπομνημονεύματα apostoliques *(S. Justin :* I. Apol. 67) ne se serait faite que « donec totus populus congregetur » (Can. *Hippol.* 201). Les assemblées dans lesquelles on lisait la Bible, n'auraient pas été populaires (*Origène:* Hom. in Gen. X). C'est pourquoi le service eucharistique aurait facilement refoulé le service de la Parole. Si nous concédons à M. W. que l'influence hellénistique prédominait dans le culte de l'ancienne Eglise, nous trouvons pourtant qu'il amoindrit par trop la puissance de la tradition et du modèle juifs.

« celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de la prophétie, sont proclamés heureux ». Pour la primitive Eglise l'A. Testament a pu devenir la Bible grâce aux procédés de l'interprétation allégorique des textes. Selon Matth. 5, 17, la « loi et les prophètes » font autorité à tout jamais, mais il importe d'en tirer le sens caché, de les « accomplir ». C'est ainsi que S. Paul a pu tirer des textes les plus réfractaires de l'A. Testament des preuves à l'appui de sa théologie. C'est en affirmant l'intangibilité de l'Ecriture Sainte que l'Eglise a pu se prémunir contre les intrigues des faux prophètes (2 Pierre 2, 1-3) [1]).

D'autres lectures vinrent s'ajouter à celles de l'A. Testament: p. ex. celle de la littérature apocalyptique juive, qui, sans être canonique, passait pour inspirée (1. Cor. 2, 9; Jude 9. 14 s.), puis celle de morceaux nettement chrétiens. Car déjà l'autorité du Kyrios est jugée équivalente à celle de l'A. Testament. L'ouvrage magistral de Bousset sur le « Kyrios Christos » nous avait déjà démontré, combien le développement du christianisme primitif était intimement lié au culte, à l'adoration du Kyrios ou à la « dévotion au Christ » au moyen de la prière, du chant, de la lecture liturgique. Une école toute récente de théologiens du N. Testament, partisans d'une méthode que l'on appelle « formgeschichtlich », vient confirmer cette thèse et en compléter les premières allégations [2]). En explorant la préhistoire et la formation de nos évangiles selon le genre et la provenance des différents matériaux des synoptiques, dans la période de leur tradition orale comme dans leur première phase scripturale; en en sondant les différentes couches et en différenciant leurs différentes affectations pratiques, tantôt didactiques, tantôt liturgiques, tantôt apologétiques, ces savants ont constaté qu'au culte on n'invoquait pas seulement le nom du Seigneur, mais qu'on relatait tout ce qui pouvait se rapporter à sa personne et à son histoire, afin de satisfaire les besoins religieux des fidèles et des prosélytes. — Des raisons intérieures confirment les hypothèses de ces savants. C'est un fait que la lecture de récits historiques contribue à provoquer un enthousiasme apparenté à la ferveur religieuse ou à créer une disposition mystique. Dans les Mystères également, le mythe du Dieu cultuel inspirait l'action sacrée et en traçait la séquence cultuelle. Et le bréviaire romain n'engage-t-il pas,

---

[1]) Cf. *Bugge:* L'A. T., bible de la prim. Eglise. Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strasbourg), 1924, n° 5.

[2]) M. *Dibelius:* Formgeschichte des Evangeliums, 1919. — *Bertram:* Die Leidensgeschichte Jesu u. der Christuskult, eine formgeschichtliche Untersuchung, 1922. Cf. *G. Baldensperger:* Un demi-siècle de recherches sur l'historicité de Jésus. Revue de théol. et de philos., Lausanne, t. XII, p. 162 ss.

lui aussi, le fidèle qui prie, à la méditation édifiante des légendes de saints et de martyrs? Enfin, dans l'enseignement protestant, la narration de l'histoire biblique ou la représentation des grandes figures de l'Eglise provoquent, chez l'enfant, l'exaltation imaginative que la matérialité du culte crée si aisément dans l'enfant catholique. Le cœur s'attache à ces antiques récits. Ce fut le cas dans l'Eglise primitive dont l'évolution ne fut pas, en premier lieu, l'épanouissement d'une conception doctrinale, mais la manifestation vivante d'une communauté cultuelle, dirigée par de grandes personnalités prophétiques. C'était naturellement avant tout les épisodes de la vie de Jésus et surtout ceux de sa passion, qui intéressaient les fidèles. M. G. Bertram [1]) s'est demandé dans quelle mesure le récit de la Passion s'est prêté à une récitation liturgique; il conclut que, rédigé dans un but cultuel, ce récit aurait été la première ébauche de la tradition évangélique. Cette transmutation d'une tradition historique en un énoncé liturgique s'explique, selon M. Bertram, par le fait que le christianisme a, en règle générale, admirablement su concilier ces valeurs contradictoires: le devenir éternel et l'être absolu, l'histoire et la religion, le récit historique et la liturgie qui, elle, conserve quelque chose de l'immutabilité de la religion qu'elle reflète. — A l'histoire de la vie et de la mort de Jésus s'ajoutèrent les paroles du Seigneur. (1 Thess. 4, 15; 1 Cor. 7, 10; 9, 14; 1 Clém. 13, 2; 41, 8; Did. 8, 2; 9, 5.) Selon Jean 15, 20, ces paroles peuvent revendiquer une autorité particulière. D'autres lectures s'ajoutèrent aux « anecdotes » évangéliques et aux « logia » du Seigneur. L'Apocalypse s'offrit comme livre de lectures. L'apôtre Paul désirait que ses épîtres (1 Thess. 5, 27; Col. 4, 16; Eph. 3, 4) fussent lues à leurs destinataires assemblés au culte. On les relut (cf. 1 Clém. 47). On les collectionna (1 Pierre 3, 16). D'après la description que S. Justin donne du culte de son époque, les écrits des prophètes et les « souvenirs » des apôtres [2]) y étaient lus. D'autres auteurs chrétiens voulaient voir leurs œuvres répandues et lues publiquement [3]). S. Jérôme rapporte que les homélies de S. Ephrem le Syrien étaient en si grand honneur qu'on en lisait quelques parties après la lecture des Ecritures [4]). Les évangiles apocryphes pullulaient [5]) à tel point que les synodes durent interdire la lecture

---

[1]) *G. Bertram*: Die Leidensgeschichte Jesu u. der Christuskult, eine formgeschichtliche Untersuchung, 1922.

[2]) « ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων » *S. Justin :* I. Apol. 67. Cf. Const. Apost. VIII, 5.

[3]) Hermas Vis. II, 4, 2.

[4]) *Bard*: La lect. de la Bible c. élément du culte, 1868, p. 18.

[5]) *Sozomène:* Hist. eccl., VII, 19. Migne S. G., 67 p., 1478 s.

d'écrits non canoniques [1]). Le culte de l'ancienne Eglise avait débuté par 4 lectures tirées de la Loi, des prophètes, des écrits apostoliques et de l'Evangile [2]). Les liturgies de S. J. Chrysostome et de S. Basile ont supprimé la lecture de la Loi. S. Basile, dans l'homélie où il exhorte les hommes à recevoir le baptême, mentionne 3 lectures: Es. 1; Actes 2; Matth. 11 [3]). L'Evangile était lu en langue vulgaire [4]) par un diacre, un archidiacre ou un prêtre, à Alexandrie, par l'évêque même, les grands jours de fête [5]). Le lecteur de l'Evangile occupait une place plus élevée que celle qu'occupait le lecteur qui se chargeait des autres lectures. Ce dernier (ἀναγνώστης) était, d'ailleurs, lui-même placé « in loco altiori » [6]). — La tradition de la lecture biblique s'est perpétuée dans la *messe catholique*. Le rit romain a, depuis le 5e s., supprimé la leçon prophétique (que maintiennent encore la messe milanaise et la messe mozarabique) [7]). De nos jours, on n'y lit plus que l'Epître (rubr. VIII), puis l'Evangile (rubr. X). L'Epître empruntée tantôt à l'A. Testament, tantôt au Nouveau, précède l'Evangile parce qu'elle est censée représenter la Loi. Tant que ces lectures se faisaient à l'ambon, tribune surélevée (ἀναβαίνω), garnie d'un pupitre [8]), le lecteur se tournait vers l'assemblée. Ce n'est que depuis la fin du Moyen Age que l'officiant se tourne vers l'autel. Mais, auparavant déjà, la lecture était devenue inintelligible. En vain Charlemagne avait fait de grands efforts pour faire connaître la Bible aux populations barbares. L'emploi de la langue latine en augmenta l'obscurité. Il est vrai que S. Grégoire I qui avait ordonné l'introduction générale de la langue latine dans le culte en avait encore excepté la lecture biblique. Ce fut Grégoire VII qui interdit absolument la lecture des livres saints en langue vulgaire; il résista au roi Vladislas de Bohême qui avait témoigné le désir de son peuple de pouvoir lire les livres saints dans sa langue nationale [9]). A partir de ce moment,

---

[1]) P. ex.: Le concile de Laodicée (vers 360), chap. 95.

[2]) Cf. *Const. apost.*, VIII, 5.

[3]) Il est vrai que, dans une autre homélie, il parle de 4 lectures, dont une tirée des Proverbes à côté des Psaumes (*Bard*: La lect. d. l. B., 1868, p. 14).

[4]) *Origène* c. Cels. VIII.

[5]) *Sozomène*: Hist. eccl., VII, 19.

[6]) Tertullien le certifie. Il parle des lecteurs comme d'un ordre parfaitement établi dans l'Eglise (cf. *Bard*: La lecture., o. c., 1868, p. 6). Cf. *Const. apost.*, II, : «ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑστώς».

[7]) Le vieux lectionnaire gaulois publié par Mabillon mentionne que la veille de Pâques on ne faisait pas moins de 12 lectures (Migne S. L. 72, p. 89 ss.).

[8]) pulpitum, lectorium, Lettner, ἀναλόγιον.

[9]) Lettre de Grégoire VII du 2 janvier 1080.

la lecture biblique fut comme rayée du culte public; ou plutôt elle y demeura comme un élément magique, comme une formule, contenant miraculeusement le S. Esprit. — Il n'existait pas, primitivement, de *système* de lectures. S. Jean Chrysostome semble pourtant déjà avoir prêché selon un ordre prescrit [1]). Le lectionnaire romain est attribué à S. Jérôme qui lui aurait donné le nom de comes (ἀκόλουθος), terme officiellement adopté par l'Eglise [2]). Le pape Damase († 384) l'introduisit dans le culte. A côté de ce lectionnaire romain d'autres, avant tout l'homéliaire de Charlemagne dans la province germanique, se maintinrent dans différentes Eglises [3]). *Luther* reprit, sans enthousiasme d'ailleurs [4]), la série des textes du lectionnaire carolingien en y pratiquant quelques rares additions ainsi que les suppressions qui s'imposaient. La lecture de la Bible ne fut pas, à proprement parler, un élément du culte protestant. On n'y fit pas, comme dans les premiers siècles, une ou plusieurs lectures; les réformateurs se contentèrent d'expliquer et de commenter l'Ecriture dans tous les services religieux. Pourtant, dans certaines Eglises luthériennes, le culte comporte encore deux lectures, l'Epître d'abord, d'après la fiction inacceptable de la Liturgie catholique, puis l'Evangile. D'autres Eglises n'ont plus qu'une lecture tirée soit de l'Evangile, quand le sermon traite un passage des Epîtres, soit des Epîtres, quand le texte de la prédication est emprunté aux Evangiles [5]). Dans les *Eglises réformées,* Zwingle abolit le lectionnaire catholique et *Calvin* le remplaça par la « lecture continue » [6]). La lecture biblique était souvent désertée. Les fidèles n'arrivaient qu'à l'heure du ser-

---

[1]) *S. J. Chrysostome:* Hom. II. in Joh. Migne S.G. 59, p. 77.

[3]) On trouve le terme comes déjà dans la Charta Cornutiana, de 471. Cf. *Duchesne:* Orig. du culte chr., 1920, p. 117.

[3]) *Dom Morin:* Etudes, I, p. 440, a signalé un lectionnaire en onciale des environs de l'année 700 qui se trouve à la bibliothèque de Sélestat.

[4]) Op. var. arg., VII, 6.

[5]) Il faut signaler le trait suivant: Au 17e s., un duc Auguste de Brunswick estimant que la lecture de l'Evangile comportait des obscurités, se mit, lui-même, à l'œuvre, pour composer une «Evangelische Kirchenharmonie» dans laquelle il rédigeait chaque péricope évangélique d'après les différentes versions qui s'y rapportaient «also, dass hoffentlich kein Umstand vergessen worden ist», et en y ajoutant encore des commentaires de son propre cru. Mais la résistance des Eglises et des Facultés empêcha l'introduction de cet évangéliaire princier dans le culte public. *(Graff.* Gesch. d. Auflösung d. alt. Gottesd. Formen 1921. p. 162.)

[6]) On trouve la lectio continua aussi à Nuremberg au culte principal. D'autres Eglises allemandes la réservaient aux cultes de semaine, ou aux matines et aux vêpres. *Graff.* Gesch. d. Aufl. der Gottesd. Formen 1921, p. 213-215. 217.

mon [1]). Dans les Eglises réformées de France, il est d'usage de joindre, l'une à l'autre, deux lectures, l'une tirée de l'A. Testament, l'autre du N. Testament. Le type calviniste des lectures bibliques se retrouve dans l'*Eglise anglicane*. On y lit, une fois chaque année, l'A. Testament en entier, le N. Testament trois fois; en outre, les psaumes sont lus une fois par mois selon la répartition du bréviaire romain, ou chantés alternativement par le liturge et la communauté et les chœurs (chanting). Chaque culte contient donc une lecture de psaumes, une autre tirée de l'A. Testament, une troisième tirée du N. Testament. — Dans les *Eglises d'Alsace* il règne, à ce sujet, une grande liberté. Dans la description que Bucer, dans « Grund und Ursach... » donne du culte célébré à Strasbourg, nous relevons deux lectures, l'une extraite des écrits épistoliques, accompagnée — ce qui est un fait unique — d'une courte interprétation [2]); après le chant de l'assemblée suit l'Evangile auquel se rattache le véritable sermon [3]). L'Ordonnance de Strasbourg de 1598 a aboli toute lecture indépendante de la prédication, tandis que, dans l'Ordonnance de La Petite Pierre, une place est réservée « à une épître ou à un passage biblique » après la « collecte » initiale.

Le parallélisme de la lecture biblique et du sermon pourrait être amélioré, si l'on voulait subordonner tous les éléments du culte, y compris la lecture biblique et la prédication, à une idée centrale embrassant l'année ecclésiastique et à une autre s'adaptant à ce schème général et orientant le culte particulier de chaque dimanche. C'est la réforme que recommande M. Linderholm dans son « nouvel Evangéliaire » destiné à l'Eglise de Suède, dont nous avons déjà reconnu les mérites en traitant des « collectes ». L'auteur prévoit 4 lectures, 2 de l'A. Testament et 2 du N. Testament: une prophétie, un psaume, un Evangile et une Epître [4]). — On voit réapparaître dans les cultes variés qui s'élaborent actuellement un fonctionnaire qui, dans l'Eglise luthérienne, avait disparu, le lecteur [5]).

Il nous reste à traiter la question de principe: *La lecture biblique est-elle une variante de la Prière liturgique?* Selon la doctrine de l'inspiration verbale que le christianisme emprunta à la Synagogue,

---

[1]) cf. *Gaberel :* Hist. de l'Egl. de Genève, I. p. 257.

[2]) « erklärt auf's kürzeste »; *P. Fallot* faisait de même.

[3]) «und tut die rechte predigt.» cf. Hubert : Die Strassb. lot. Ordngn.... 1900 LXIX.

[4]) *Linderholm:* Neues Evangelienbuch trad. p. Reissinger 1924.

[5]) Mentionnons les Heures sacrées «Weihestunden» de la Monatschr. f. Gottesd. u. K., espèces de cultes dramatiques dans lesquels un rôle important revient au lecteur chargé des récitatifs, des lectures bibliques ou des textes de raccordement, rôle analogue à celui du récitant dans les Passions de J. S.

celui qui, dans les Ecritures saintes, se fait entendre, ce n'est pas l'auteur fortuit de tel livre biblique, mais une puissance transcendante: Dieu, l'Esprit, la Sagesse, le Christ préexistant, le Christ historique, le Christ transfiguré. « L'honneur de l'encensement rendu au volume même de l'Evangile, l'habitude qu'ont les chrétiens de se tourner vers lui au moment de la lecture, le baiser que donne le prêtre au texte, ajoutent encore à cette impression qu'on assiste à une évocation mystique du Christ »[1]). Selon les Constitutions apostoliques[2]), « quand on lit l'Evangile, tous les presbytres, les diacres et le peuple tout entier, se tiennent debout en silence ». De même, dans de nombreuses Eglises protestantes les fidèles se lèvent pour indiquer leur respect de la Parole par laquelle Dieu en personne se fait entendre. Etant un gage de la présence divine qui, elle, est la première condition de la Prière, la lecture biblique dispose à la prière ceux qui croient à l'inspiration verbale de la Bible. Dieu parle dans ses promesses, ses enseignements, ses commandements, l'homme y répond par sa foi et par son obéissance. L'assimilation subjective de la Parole au moyen de la foi et de l'obéissance correspond à son authenticité objective. Le caractère dialogué de la prière est acquis. La réaction subjective à la Parole de Dieu est admirablement rendue par le tableau que S. Justin nous donne du culte de son époque: « On lit les prophéties et les souvenirs des apôtres. Puis nous nous levons tous ensemble et nous offrons nos prières à Dieu »[3]). L'initiative part de Dieu; mais on peut aussi considérer la révélation de la Parole comme une réponse à quelque prière ou à quelque cantique. — Même lorsqu'elle abandonne le point de vue de l'inspiration verbale, l'assemblée se sent en face d'une Parole divine, d'un appel à la Prière auquel il convient de répondre par l'adoration. Afin qu'un sentiment « numineux » pénètre les âmes en face de la Parole, il faut pourtant que le passage soit *compréhensible:* Un Dieu qui ne parlerait pas clairement, ne serait pas désirable dans le culte prophétique. Il faut ensuite que le passage soit d'une inspiration religieuse *suggestive:* Que ferait une assemblée chrétienne des ordonnances du Lévitique, des oracles d'Esaïe contre l'Egypte ou les Assyriens, ou de certaines obscures prophéties de l'Apocalypse? A y regarder de près, le verbalisme conduit au mécanisme et à une appréciation magique de la lettre de la Bible. Une telle conception disposera-t-elle l'âme à une prière évangélique?

Si, selon notre idéal du culte protestant, nous plaçons tous les

---

[1]) Dom Festugière: La liturgie cath. Revue philos. 1913. p. 803.
[2]) Const. ap. II. c 57.
[3]) S. Justin I. Apol. 67.

éléments du culte dans le rayonnement de la Prière, il conviendrait de proposer une innovation de caractère extérieur. Nous venons de dire que le respect de la Parole a poussé jadis les chrétiens à se lever pour l'écouter: C'est Dieu qui parle! — Pourtant, si l'on restait assis pendant la lecture biblique, celle-ci pourrait se faire d'une façon plus abondante; puis il serait possible de marquer la spontanéité de la contrepartie humaine et l'activité spirituelle de l'assemblée en répondant debout par une prière liturgique ou par un chant spontané. D'ordinaire, les fidèles ne donnent aucune réponse à la lecture biblique. Le chant qui lui succède, ne se rapporte pas à la lecture qui précède, mais à la prédication qui suit. Actuellement, la lecture biblique prend l'aspect d'un enseignement. Elle doit être une prière ou, ressentie comme l'acte divin de la révélation, elle conditionnera et appellera la Prière.

II. La prédication comme élément liturgique.

M. Smend fait une distinction utile entre la prédication qui est une expression cultuelle de la conscience chrétienne au moyen de la parole libre et qu'il appelle « discours cultuel »[1]) et, d'autre part, la prédication intentionnelle, visant à des buts apologétiques, didactiques, missionnaires qui ne sont pas essentiellement propres au culte[2]). Seul nous intéresse ici le premier de ces aspects de la prédication, l'aspect liturgique, celui qui s'oriente vers le pôle de la Prière. Nous devons toutefois reconnaître que, dans la pratique, la prédication ne répondra jamais intégralement à la détermination idéale que lui a déjà assignée Schleiermacher et que M. Smend a reprise dans toute sa rigueur. Aucune prédication ne pourra ni ne voudra être exclusivement l'expression solennelle de la certitude religieuse de la communauté idéale. En refusant d'empoigner la volonté, de frapper la conscience et d'intéresser l'intelligence, elle prendrait un aspect si uniforme et si supraterrestre que, bientôt, elle ne saisirait plus non plus les cœurs. Témoignage subjectif d'une personnalité chrétienne qui, dans sa vocation pastorale, est obsédée par l'état réel du monde et qui, d'autre part, est engagée dans une lutte incessante pour le salut des âmes, la prédication se tournera instinctivement vers des fins qui ne découlent pas directement du besoin d'adoration. Pour pouvoir provoquer, parmi les chrétiens, un intérêt toujours renouvelé, la prédication dépassera ses fonctions intrinsèques.

Mais tenons-nous en à ce qui est, réellement, la *raison d'être*

---

[1]) « Kultusrede », «gottesdienstliche Rede ».
[2]) *Smend:* Der ev. Gottesdienst. 1904. p. 21. ss.

primordiale de toute prédication, à sa détermination cultuelle. Dans cette qualité, elle s'accorde avec les autres éléments de la liturgie et, dans l'ordre d'idées que nous étudions pour le moment, nous n'avons pas à discuter le problème qu'a soulevé M. Smend [1]): en quoi la prédication nuit-elle à la liturgie et en quoi la liturgie s'oppose-t-elle à la prédication? Nous avons déjà nettement exposé notre point de vue sur ce sujet. Nous partageons celui de Th. Harnack qui constate que la prière liturgique a été rabaissée jusqu'à devenir un simple appendice de la prédication, celui de Spitta, de MM. Smend, Günther, Anton, celui de Vinet et de Bersier aussi. La prédication, loin de dominer le culte, ne doit être qu'un appui, un chemin conduisant au but, à l'adoration. Elle sera « une servante qui, en toute modestie, ne s'avance que lorsqu'elle est appelée à exercer ses fonctions et qui, son service accompli, se retire de même » [2]). Nous n'examinerons donc pas les possibilités d'antagonisme entre la prédication et les éléments liturgiques proprement dits, nous ne retenons que les *points de contact*, c.-à-d. leur action convergente pour réaliser la communion divine. Et en ce faisant, nous ne nous plaçons pas au point de vue pédagogique de Luther qui demande que la prédication didactique soit une préparation à la prière Nous nous demandons ceci: *Dans quelle mesure la prédication rentre-t-elle, elle-même, dans la catégorie de la Prière cultuelle?* — Nous répondons: Elle y rentre dans la mesure où elle transmet à l'assemblée le sentiment de la présence divine et où elle communique aux fidèles le désir de s'en rendre compte. La prédication sera une forme de la Prière, si elle se manifeste comme Parole de Dieu et, d'autre part, comme réponse de l'homme; si elle donne à la communauté le sentiment de la grandeur objective de la révélation et si, comme témoignage subjectif de la communauté, elle éveille, chez les auditeurs, un état de conscience « numineux », les engageant à plonger leurs âmes dans le mystère de Dieu. Comme prière, la prédication sera, d'une part, le récepteur et le distributeur des ondes divines, d'autre part, le vase où se rassemblent les flots de la foi collective. Le prédicateur lui-même ne sera pas que le messager de sa propre foi; il sera à la fois l'organe de la grâce objective qui, par la Parole, s'offre à l'assemblée; et il sera l'interprète de la foi subjective de la communauté. Cette définition renverse la vieille théorie selon laquelle la prédication représenterait, dans le culte, avant tout, un élément subjectif, la piété du prédi-

---

[1]) *Smend:* Zur Frage der Kultusrede. Theol. Abhandlgn. Festschr. f. *Holtzmann* 1902.

[2]) *Anton.* Angewandte Liturgik 1919. p. 137.

cateur, tandis que la liturgie donnerait à la conscience religieuse de la communauté une forme plus objective et plus stable. Le fait que le sentiment du prédicateur semble se singulariser importe peu. La subjectivité personnelle de la prédication n'agira qu'en ce sens que, s'ajoutant à la valeur objective de la Parole, elle exercera une certaine puissance suggestive, en orientant, plus immédiatement que l'objectivité difficilement traduisible d'un formulaire liturgique, l'effort personnel des fidèles vers le sentiment de présence. En d'autres termes: si elle remplit son rôle liturgique, la prédication sera une espèce de prière d'abondance, et pourtant, en puisant ses impulsions dans la Parole objective, elle évitera les écueils auxquels pourrait se heurter la prière spontanée. On peut encore dire que la prédication sera Prière, si, répondant à la révélation de Dieu, elle est un *Sacrifice dans le sens supérieur,* « quand je prêche, dit Luther, je sacrifie »[1]) et il entend par là, comme nous le déduisons du contexte, non un sacrifice propitiatoire, mais un sacrifice offert en reconnaissance du salut en Christ. Dans le premier de ses discours, Schleiermacher[2]) fait ressortir le côté sacerdotal du message idéal: « Voici le sacerdoce supérieur: c'est celui qui annonce l'intérieur de tous les mystères spirituels et qui parle du haut du royaume de Dieu. De là dérivent toute l'histoire et toutes les prophéties, toutes les œuvres d'art sacrées et tous les discours enthousiastes qui, répandus au hasard, touchent quelque âme disposée à les recueillir...». Et Kaehler[3]) fait la synthèse des deux facteurs de la prédication-Prière, de l'expérience sacramentelle et de l'acte sacrificiel: « Il faut que la prédication soit un acte qui établisse et parachève la communion entre les hommes... et Dieu; ...les paroles du sermon bâtiront un pont praticable, afin que Dieu et l'âme puissent se rencontrer sans artifice ».

Si la prédication est Prière, on n'aura pas non plus besoin d'en exclure l'enseignement, l'exhortation, l'appel à la conscience. Ces *éléments didactiques ou parénétiques* se présenteront sous les auspices de la Parole divine. Il ne sera pas nécessaire de borner la mission homilétique au rôle d'exprimer, selon la fiction de Schleiermacher, la conscience chrétienne de la communauté, ou de faire rayonner, — tel est le rôle exclusif que M. Smend attribue à la prédication — la joie de la conscience filiale des fidèles. En réalité, ni Schleiermacher, ni M. Smend n'ont limité leur propre prédication à ce rôle sublime. Il est vrai que, si la prédication est Prière, elle ne se perdra pas non plus

---

[1]) Ed. d. E. 4. 496.
[2]) *Schleiermacher:* Reden. ed. princeps 1799. p. 12.
[3]) *Kaehler:* art. Anbetung. Rel. in Gesch. u. Gegenw. I. 469.

dans le « modus docendi historicus, ecclesiasticus, scholasticus ou elencticus », mais elle ne rejettera pas non plus ces usages variés, parce qu'en tout cela elle sera dominée par ce que Joh. Gerhard [1]) appelle le « modus mysticus » qu'il définit ainsi: « Ce genre exige la concentration, la *prière* et le recueillement ». Si elle est Prière, la prédication pourra, en bonne conscience, embrasser dans toute son ampleur le message, que, de fait, elle s'est attribué; elle n'apparaîtra plus comme un bloc erratique dans l'ensemble du culte; elle n'aura pas une finalité qui ne cadre pas avec les autres éléments du service divin, et elle ne compromettra pas le caractère cultuel de la « Feier ». — Par son contenu comme par sa forme, par l'Evangile qu'elle annonce, comme par l'ardeur sacrée qu'elle met à le proclamer, la prédication-Prière ne place pas seulement l'assemblée en face de Dieu, mais lui communique, avec le sentiment de la solennité religieuse, celui de la *solidarité chrétienne*. Ainsi la prédication ne sera pas uniquement une prière individuelle du prédicateur, ni une prière personnelle des auditeurs pris isolément. Elle sera Prière cultuelle dans ce sens que chaque membre de l'assemblée qui s'ouvre à la révélation, verra, avec sa propre foi, s'enflammer celle de son voisin; le feu de chaque foyer s'unira à celui de ses frères. Ainsi s'élèvera, en une flamme centrale et sur un autel invisible, la conflagration de toutes les saintes ardeurs: la prière collective. Tout le mysticisme de la messe, toutes les beautés de la Liturgie catholique n'équivaudront pas à l'effet que produit la prédication quand elle est véritablement Prière prophétique.

Voilà ce que doit être la prédication. Mais il faut reconnaître qu'elle n'est qu'exceptionnellement Parole de Dieu et réponse de l'homme, unies en un acte de Prière. La plupart des prédicateurs ne sont pas des prophètes. Ils peuvent être des hommes pieux, éclairés, expérimentés, mais faute de charisme, ils doivent se contenter d'interpréter l'Evangile. C'est pourquoi il y a plus de puissance suggestive dans les réunions de prière des sectes ou dans le δρώμενον mystérieux du sacrifice eucharistique que dans le prêche du « monsieur habillé de noir qui dit des choses bien honnêtes », comme dit Laboulaye. Pourtant, malgré la distance qui l'en sépare, le protestantisme ne doit pas, pour sa prédication, renoncer à l'idéal de Prière qui est l'expression cultuelle de son spiritualisme religieux.

L'*histoire de la formation des Evangiles* dont nous avons cité les résultats dans le chapitre précédent, nous prouve que, dans les Eglises des premiers siècles, le rôle de la prédication était conforme à cet idéal de Prière. La prédication était à la fois un moyen de pro-

[1]) *Joh. Gerhard:* Postille I. préface.

pager ce que les disciples de Jésus avaient conservé en fait de souvenirs relatifs à leur Seigneur, et un élément liturgique. Le κήρυγμα, résumé d'abord en courtes thèses, se répétait avec une certaine uniformité selon un type précis, p. ex. 1. Cor. 15, 3-5. Ensuite, le christianisme commençant à s'installer dans le monde, le κήρυγμα fut illustré par « les récits anecdotiques »[1]). Afin de captiver les assemblées, les prédicateurs, les conteurs, les missionnaires, quoique témoins du Jésus historique, obéissaient à une tendance naturelle en amplifiant et en dramatisant ces narrations. « La prédication chrétienne plaça toute l'existence terrestre du Christ dans une lumière merveilleuse »[2]). Puis, des paroles de Jésus, faciles à retenir et transmises dans un but didactique, ne furent pas seulement recueillies et récitées, mais coordonnées, insérées dans des péricopes narratives et interprétées par le discours cultuel. Finalement, le mythe s'empara de tous ces matériaux de l'histoire évangélique et cette prédication, composée d'éléments disparates, mais inspirée par un seul motif, celui d'unir les âmes à Dieu, aboutit à l'adoration cultuelle. L'histoire de la formation de l'Evangile est donc aussi celle de l'évolution de la prédication primitive: Selon 1. Tim. 4, 13, l'exhortation s'ajoutait à la lecture, comme à la synagogue (cf. Luc 4, 20). — A *Rome,* la prédication disparut du culte dès le 6e siècle. En Gaule et en Germanie, les autorités civiles et ecclésiastiques croyaient ne pas pouvoir se passer d'elle pour l'éducation des populations incultes et indisciplinées. *Charlemagne* s'intéressa puissamment à la propagation de la prédication. Elle ne fut qu'enseignement ou menace, mais non Prière. Les *ordres mendiants* lui rendirent sa puissance pneumatique, mais, au 15e siècle, la bouffonnerie s'y mêla et dégrada le sermon. La *Renaissance* aussi l'abaissa, en en faisant un exercice de rhétorique et un tournoi, où se pavanait la vanité littéraire. — La *Réforme* rétablit la prédication-Prière. *Luther* a exalté la prédication non seulement comme une salutaire interprétation, mais comme une forme particulière de la Parole de Dieu[3]). Sa puissante subjectivité non seulement n'altéra pas les énoncés objectifs de la Parole, mais, s'y soumettant et s'associant à eux dans l'obéissance de la foi, elle réussit à établir le rythme dialogué de la vraie Prière. Chaque fois qu'au cours des siècles, la prédication chrétienne s'est élevée aux cimes de la piété prophétique: en S. Augustin, en Luther, en Calvin,

---

[1]) *Baldensperger*: Revue de théol. et de phil., Lausanne, 1924, p. 189, c'est ce que les théologiens allemands appellent «Novellen».

[2]) *Baldensperger:* Revue d. th. et d. ph. o. c. p. 189.

[3]) *Kleinert:* Theol. Stud. u. Kr. 1882. p. 14 ss.

en Schleiermacher, en Robertson, elle a pris, sinon la forme, pourtant la vraie attitude de la Prière, formant la réponse de la foi vivante à l'appel de la révélation divine. Les sermons de Saurin transmettent, dans leur structure déjà, le rythme de la Prière: A l'explication succède immanquablement l'application, à la Parole de Dieu la repartie de l'obéissance filiale de l'homme.

III. La bénédiction.

Dans les *Constitutions apostoliques*, l'ordre du culte comprend la forme de bénédiction suivante: Le diacre: « Baissez vos têtes et recevez la bénédiction », sur quoi l'épiscope prononce une prière d'intercession [1]). Et le diacre renvoie l'assemblée par ces paroles: « Allez en paix! » Donc la bénédiction n'était pas donnée par l'épiscope, mais demandée à Dieu. Dans les prières de Sérapion de Thmuis), l'épiscope dit expressément: « J'étends ma main sur ce peuple et je prie que la main de la vérité soit étendue [2]) et que la bénédiction soit donnée à ce peuple par ton amour des hommes, ô Dieu de toute miséricorde! » Dans les liturgies orientales de S. Chrysostome et de S. Basile, la bénédiction est également l'objet de la prière. La *messe romaine* se termine par ces paroles: « Benedicat vos omnipotens Deus, pater, filius (signe de la croix) [3]) et spiritus sanctus! » En 1523, *Luther* introduisit dans le culte la bénédiction d'Aaron (Nombres 6, 24-26) qui, excepté dans la messe mozarabique et dans une messe gallicane du VII[e] siècle, n'avait jamais été employée dans l'Eglise catholique et qu'il emprunta à la Synagogue: « Je crois, dit-il dans la « Formula Missae », que le Christ s'est servi de cette forme lorsque, s'élevant vers les cieux, il bénit ses disciples ». (Le réformateur se sert aussi parfois de la formule Ps. 67, 7. 8.) Zwingle, Calvin, les Strasbourgeois emploient également la bénédiction d'Aaron. Les Ordonnances ecclésiastiques de l'Allemagne du Nord ont l'habitude de la présenter au singulier: Le Seigneur « te » bénisse... A Strasbourg, dans le Palatinat, à Worms, c'était le pluriel dont on se servait: Le Seigneur « vous » bénisse! Dans l'Eglise luthérienne, le ministre non consacré ne peut employer que la première personne du pluriel: Le Seigneur « nous » bénisse... En Danemark, les candidats en théologie n'ont même pas

---

[1]) εὐλογεῖν, ἐπεύχεσθαι. Texte u. Untersuchungen. — N. F. 3 b, p. 7.

[2]) Cette parole ne fait-elle pas songer à un geste magique d'ordre mimétique?

[3]) Le mot allemand segnen (signare) rappelle ce signe de la croix.

le droit d'utiliser la formule d'Aaron. Il est contraire à l'Evangile de considérer la bénédiction comme un acte sacerdotal [1]). Ce n'est pas l'Eglise qui, par l'organe du pasteur, confère la bénédiction, c'est le pasteur qui, comme représentant de la communauté, demande à Dieu d'accorder sa bénédiction à l'assemblée. C'est pourquoi, avec Achelis [2]), nous comptons la bénédiction parmi les fonctions prophétiques du ministère évangélique. Sans être une formule magique, elle n'est pas sans effet, si les cœurs sont disposés à recevoir la bénédiction divine solennellement implorée. Bref, la bénédiction est une prière d'intercession, un vœu, un souhait ayant caractère de prière [3]). Craignant la monotonie de la formule inintelligente, on a proposé comme variantes de la formule ordinaire, les salutations suivantes: 2. Cor. 13. 13; 2. Thess. 3, 5; Phil. 4, 7; Eph. 6, 23; Apoc. 1, 4; Rom. 1, 7. Pour notre part, nous ne sommes pas d'avis qu'il faille remplacer la bénédiction classique qui, comme l'oraison dominicale, est une de ces formules qui ne sauraient jamais s'user.

Nous assimilons à la bénédiction quelques formules liturgiques employées au cours du culte protestant: le salve (1. Rom. 1, 7 b; 1. Cor. 1, 3) au début, et, à la fin du culte: le vale (2. Cor. 13, 13), ainsi que d'autres vœux et paroles solennelles (verba solemnia) que prononce le pasteur après la lecture du texte ou à la fin de la lecture biblique. Comme la bénédiction, ce sont des prières d'intercession.

IV. Le caractère de Prière des sacrements.

Dans les Eglises protestantes, la célébration de la cène vient s'ajouter au culte de parole. Nous avons déjà envisagé le caractère sacrificiel et mystérique des sacrements. On peut aussi les apprécier comme des formes de la Prière. Ils sont Prière cultuelle, parce qu'ils sont une expression symbolique et une confirmation effective de la communion divine. Ils sont une annonce potentielle du salut: verbum visibile. Car Dieu est présent dans la promesse de sa Parole. Quoiqu'il se cramponnât à la conception mystérique du sacrement, Luther n'a jamais abandonné le principe prophétique qui est à la base d'une

---

[1]) Pour écarter toute superstition cléricale, Brenz, le réformateur souabe, prescrivit dans l'Ordonnance ecclésiastique de la ville de Hall, qu'un enfant chantât la bénédiction, « afin qu'on ne regarde pas à la personne, mais uniquement à la parole qui possède sa vertu, qu'elle soit proférée par un jeune ou par un vieux. » Cf. *Richter*: Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 1871 [2], I, p. 40 s.

[2]) *Achelis*: Praktische Theologie, 1903 [3], p. 83.

[3]) D'autre part, elle peut aussi être prise pour un acte du pasteur, en tant que porte-voix de Dieu.

compréhension spirituelle et non sacramentaire du christianisme. Dans la promesse divine se révèle la grâce de Dieu qui est une disposition de l'Eternel à l'égard de l'homme et non un « habitus » infusé dans l'âme humaine. « La cène, dit Luther, est une promesse, c.-à-d. une Parole de Dieu qui donne à l'homme la grâce... de Dieu »[1]). En tant que Parole de Dieu, les sacrements sont des fonctions prophétiques. Si le sacrement est Parole de Dieu, la première condition de la prière, la présence de Dieu, est acquise. La foi de l'homme en représente le second facteur. En un mot, le sacrement en tant que Parole, est Prière.

La *s. cène* est le sceau et le gage de la grâce divine sur lesquels la foi s'appuie « avec une grande joie du cœur » (Luther). De même, pour le *baptême,* la foi, la conscience filiale répond à l'engagement solennel de Dieu de vouloir être un père miséricordieux pour l'enfant qui lui est amené ou pour les jeunes âmes qui, lors de la confirmation, se confient en lui et lui présentent l'offrande de leurs promesses. Bien plus, ce n'est pas seulement l'acte de foi des parrains, des parents ou du confirmé qui répond à la promesse divine, mais la volonté de la communauté de renouveler l'alliance qui, en Jésus-Christ, la rattache à l'Eternel.

Nous avons constaté déjà que, dans les Eglises protestantes elles-mêmes, ni le baptême, ni la s. cène ne sont restés l'expression pure et consciente de la Prière prophétique. La tradition liturgique y a maintenu des éléments appartenant à d'autres types de piété, moins au Sacrifice qu'au Mystère, et même à la croyance magique. Nous ne contestons pas toute valeur religieuse aux reliques magico-mystiques qui se trouvent enchâssées dans la cérémonie luthérienne. Mais il faut bien reconnaître qu'elles ne sont pas conformes à la conception de la foi évangélique des réformateurs. *Zwingle* a été, parmi les réformateurs, celui qui, avec le plus de logique, a maintenu les sacrements dans le rayonnement de la piété prophétique et de la Prière cultuelle. Pour lui, le sacrement revêt le caractère d'un acte par lequel la communauté exprime d'une façon intense et potentielle sa reconnaissance envers Dieu et par lequel elle professe sa foi en Christ: « Celui qui prend part à la cène, déclare par là-même être de ceux qui croient qu'ils sont sauvés par la mort et le sang du Christ ». Dans la cène zwinglienne, la Prière cultuelle a donc nettement pris la place de l'offertoire, et la « consécration » des espèces est remplacée par une prière par laquelle les fidèles demandent à Dieu de leur

---

[1]) Ed. d. W. 8, 512 (Vom Missbr. d. Messe, 1521).

accorder une participation bénie à la « Table du Seigneur ». Il est vrai que cette dernière expression est, elle-même, d'origine mystérique.

V. La prière du silence.

Les livres de la Liturgie occidentale du 4e au 9e s. contiennent des prières du silence. L'officiant ayant invité les fidèles à prier Dieu, le silence se fait. Debout, à genoux ou prosternée, l'assemblée prie. Puis la voix de l'officiant résume, en une courte formule, les prières sorties de tous les cœurs [1]).

Depuis quelques années, on a essayé d'introduire la *prière du silence* dans l'économie cultuelle de la piété *prophétique*. Nous avons vu que le silence sacramentel était, en premier lieu, une expérience rentrant dans le cadre du Mystère. Là, le silence et la plénitude de joie et de paix que comporte l'union avec Dieu, se confondent. Nous aurons à examiner encore dans quelle mesure il est loisible de combiner, dans le culte protestant, des éléments hétérogènes appartenant au type du Mystère et à celui de la Prière. L'analyse psychologique prouve cependant qu'on peut distinguer différentes formes de silence. A côté du silence sacramentel d'essence mystique, on pourrait spécifier le « silence d'attente » qui est plutôt de nature prophétique. Par lui, la communauté se prépare à recueillir la Parole qui se déversera avec d'autant plus de force qu'elle aura été recueillie dans le silence et approfondie par la méditation. Les auteurs quakers parlent d'un silence vivant qui, préparant l'âme à la venue de Dieu, s'élance vers un but déterminé et exige un redoublement d'activité de tout l'être. Ce silence devient Prière, parce qu'il est un sacrifice spirituel. De faire régner le silence en soi et autour de soi, demande un effort considérable. L'un des auteurs quakers que cite Hodgkin [2]), dit que c'est une véritable croix pour la volonté de rester assis en silence. Cette forme de silence est donc une offrande présentée à l'Eternel à laquelle répondra la révélation divine. Elle est Prière.

Enfin, on peut assimiler à cette prière de silence non mystique, les prières basses [3]) de toute l'assemblée: le suspirium, l'oraison domi-

---

[1]) P. ex.: Sacramentarium Gelasianum. *Muratori:* Lit. rom. I, p. 500, prière du Vendredi-saint: Adnuntiat diaconus: flectamus genua! — Iterum dicit: levate ! Ou bien voir l'Office des vigiles de l'Epiphanie: missale gothicum (du type gallican). *Muratori* II, 536. Cf. *Duchesne:* Orig. du Culte chr. 1920, p. 113.

[2]) *Violet Hodgkin:* Silent Wortship., trad. allemande: Schweigender Dienst, 1921, p. 35.

[3]) Stillgebet.

nicale priée à voix basse avant la lecture de l'Evangile dans certaines Eglises. La Liturgie de Strasbourg, de 1598 (1670), et celle de La Petite-Pierre, de 1605, contiennent un Notre-Père dit à voix basse. Nous trouvons cette oraison, aujourd'hui encore, dans l'Eglise du Wurttemberg, où elle était en usage dès 1523 [1]). Les Eglises luthériennes de Slovaquie, de Pologne et de Hongrie ont également, de nos jours encore, conservé le suspirium. Ces prières basses ont un contenu formulé, sinon articulé. Elles peuvent être considérées comme un sacrifice particulier de l'assemblée sacerdotale, ou comme une promesse divine qui se sert de la Prière prophétique comme d'un organe approprié.

---

[1]) *Graff*: Gesch. d. Aufl. der gottesd. Formen, 1921, cite d'autres exemples: p. 151, 171, 173, 209, 214, 231, 376.

LIVRE TROISIÈME

LES ATTITUDES RELIGIEUSES AU CULTE.

Eclaircissements.

Afin de définir les attitudes religieuses conformes au culte, il importe de déterminer avant tout les *forces* qu'y déchargent les deux pôles de la vie religieuse: Dieu et l'homme.

Dieu. Ici, nous avons conscience de faire de la théologie. Il nous semble que la seule psychologie ne suffit pas à expliquer les états mystiques et prophétiques qui sont à la base des attitudes cultuelles. Si nous prétendons que ces phénomènes échappent à la compétence des sciences expérimentales, nous ne voulons pas dire que nos conclusions métaphysiques s'opposent aux données de la psychologie. Elles dépassent celles-ci, tout en restant dans la ligne de leur orientation; autrement dit: « Le centre de gravitation des phénomènes psychologiques est au-dessus du plan de leurs déplacements »[1]). Il ne nous semble donc pas impossible de concilier le point de vue de la psychologie pure avec la conception de M. Loisy qui considère le développement des notions dogmatiques comme procédant « d'une révélation primitive et universelle »[2]).

L'homme. Si les caractères immanents à l'âme humaine ne suffisent pas pour en définir le développement, si c'est sa relation transcendante, son rattachement objectif à une fin absolue qui détermine ses attitudes cultuelles, alors une mise au point s'impose quant à l'emploi des termes de *subjectivité* et *d'objectivité cultuelles.* Non dans ce sens, que nous nous demanderions, si ce qu'on appelle couramment la subjectivité religieuse, celle de l'homme, est étayée ou non par une objectivité sous-jacente. Le fait même du culte suppose la réalité objective de Dieu, sa présence et son intervention surnaturelle dans l'action

---

[1]) *Maréchal*: Etudes sur la psychologie des mystiques, 1924, p. 191.
[2]) *Loisy*: L'Ev. et l'Eglise, p. 267 s.

cultuelle. Mais alors cette activité divine nous oblige à rechercher lequel des deux acteurs de la rencontre cultuelle est le sujet et lequel est l'objet. Le point de vue *catholique* admet que l'homme est le sujet et que c'est la réalité objective de Dieu qu'il trouve en face de lui. La glorification de Dieu y apparaît comme la fin intrinsèque de tous les actes de la dévotion humaine. Dieu est l'objet du culte. — Une conception avant tout subjectiviste est propre également à la théorie de la religion dont *Schleiermacher* a jeté les bases, à celle que Ritschl et son école [1]) ont adoptée, que James a reprise et développée, que M. Wobbermin [2]) a modifiée et que M. Otto a approfondie. Ces conceptions se réclament de Luther qui s'est résolument placé sur le terrain de l'expérience personnelle [3]). Cela ne signifie pas que cette philosophie religieuse anthropocentrique perde de vue l'objet religieux et la relation qui le rattache au sujet. Le sentiment de dépendance absolue [4]) met tous les éléments de la conscience humaine en rapport avec une puissance objective qui n'est ni un élément du monde sensible, ni l'ensemble de tous ses éléments. En combattant la thèse de M. Natorp [5]) qui, se réclamant d'un Schleiermacher interprété arbitrairement, nie sans restrictions le caractère transcendental de la religion et s'arrête à une notion toute subjectiviste, M. Wobbermin [6]) affirme, lui aussi, très nettement que le sentiment de dépendance suppose un pôle opposé à la conscience religieuse de l'homme, une puissance objective conditionnant son existence éphémère. Dans ses « Discours », Schleiermacher désigne l'Universum comme l'objet de la contemplation religieuse et il ajoute que « d'aimer l'esprit universel et d'observer avec joie son action, voilà le but de notre religion » [7]). La foi en Dieu ne repose donc pas uniquement sur une conclusion inductive partant de l'expérience religieuse, mais sur un contenu objectif, corollaire de la conviction subjective. Une relation avec Dieu, avec ce que Schleiermacher appelle « das mitbestimmende Andere », n'est aucunement

---

[1]) Cf. *Max Reischle*: Die Frage nach dem Wesen der Rel. Grundlegung zu einer Methodologie d. Rel.-Philos., 1889. *J. Kaftan:* Wesen der christ. Rel., 1881.

[2]) *Wobbermin*: Das Wesen der Rel., II, 1921.

[3]) Dans l'introduction de « Das Magnificat verdeutscht u. ausgelegt » (1521), le réformateur dit : « Personne ne peut comprendre Dieu et sa Parole que si cela lui est donné, sans intermédiaire, par le S. Esprit. Et personne ne peut recevoir le S. Esprit que s'il en fait l'expérience, s'il l'éprouve et le sent. »

[4]) *Schleiermacher:* Glaubenslehre, § 4.

[5]) *Natorp*: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1908².

[6]) *Wobbermin*: Das Wesen der Rel., II, p. 133 ss.

[7]) *Schleiermacher*: Reden, 1re éd., p. 51.

contestée; ce n'est pourtant pas Dieu lui-même ou son action qu'on envisage avant tout, mais le reflet de son action dans l'âme humaine, les effets de son immanence. Pour cette philosophie religieuse, sur toute la ligne qui va de Schleiermacher à Natorp, c'est l'homme qui, sujet religieux, doit aussi être le sujet du culte. Dans ce cas, l'étude de la vie cultuelle ne relève d'aucune constatation, ni d'aucune spéculation métaphysiques; la théorie du culte n'est qu'un problème de psychologie et d'histoire religieuses. Elle rentre dans l'anthropologie ou dans la sociologie.

Il y a pourtant une théorie de la religion opposée à celle que nous venons d'esquiser, celle de M. *Karl Barth*[1]). Elle aussi a la prétention de remonter à la Réforme, à Luther, à Calvin et jusqu'à S. Paul. Pour elle, la promissio conditionne la fides, autrement dit, l'action divine est à la base de toute religion[2]). M. Barth conteste à l'homme toute possibilité de s'élever, par les moyens de sa vie affective ou de l'expérience personnelle, à une sphère transcendante. Ce que l'on appelle ordinairement la religion d'un homme, sa tentative de pénétrer dans le monde tout autre du Divin, serait, par avance, condamné à l'insuccès: orgueil prométhéen qui jamais ne forcera les portes d'une réalité fermée à l'essor le plus noble, le plus « religieux ». Ces aspirations ne sont même pas sans danger, puisque, donnant à l'homme l'illusion de saisir l'infini, elles lui communiquent, avec le leurre d'une bonne conscience, une sécurité relative. — Pourtant le transcendentalisme de M. Barth veut, tout aussi peu que les théories opposées: l'anthropocentrisme de Schleiermacher, l'agnosticisme de James, la doctrine antimétaphysique de Ritschl et la piété mystique de M. Otto, supprimer le fait de la relation religieuse. M. Barth n'imagine pas seulement un αἰὼν μέλλων qui s'oppose au monde actuel, parce qu'il lui est irrémédiablement étranger et à cause de l'isolement métaphysique, dans lequel il se tient. Il estime que les choses d'ici-bas sont rattachées à l'au-delà en une relation insondable, il est vrai, mais sensible: Dieu, quoique inabordable, demeure le point fixe vers lequel immanquablement se dirigent toutes les tendances de ce monde, le foyer duquel elles reçoivent leur lumière et leur raison d'être. Quoique étant l'idéal extrême, situé sur un autre plan, Dieu est la cause de toutes choses et c'est lui qui garantit à toutes choses la réalisation de leur destinée. Se mouvant selon sa polarité propre et selon une autonomie

---

[1]) *K. Barth:* Der Römerbrief, 1922[2].

[2]) Dans le traité: De captivitate babyl., *Luther* dit: « Dieu ne converse avec l'homme que par la Parole de sa promesse et l'homme ne peut pas converser autrement avec Dieu que par la foi en la Parole de la promesse. »

intrinsèque, le monde sensible, αἰὼν οὗτος, se trouve, précisément en tant que monde limité, en relation avec le monde qui est « tout autre ». Car le fait d'une limite suppose la réalité d'un domaine situé au delà. Le caractère problématique de toute existence est l'indice d'une réalité qui doit se trouver ailleurs. Les souffrances de la créature (Rom. 8, 22) sont la prophétie d'un monde qui, quoique totalement étranger à la fantasmagorie du monde actuel, ne peut être pour l'homme que le refuge définitif [1]). Quoique étant tout autre que ce que nous connaissons, la réalité transcendante coexiste pourtant avec la réalité concrète sous la forme d'un enchaînement de cause à effet. Mais alors, si l'état intérimaire du monde d'ici-bas et sa relativité à l'égard du monde divin défendent à l'homme de dépasser les bornes que lui trace l'expérience, comment le contact entre Dieu et l'âme s'établira-t-il? Il ne peut y avoir qu'un seul artisan du salut: Dieu. En Jésus-Christ se trouve le seul point précis où le monde divin, extra-causal, vient, comme une ligne verticale, couper la ligne horizontale de notre monde, ou, comme une tangente, effleurer le cercle de notre existence. En dehors de cette unique révélation, purement métaphysique, aucune rencontre avec Dieu n'est possible. Si l'on ne l'a pas trouvé en Jésus-Christ, on cherchera Dieu en vain dans les phénomènes de la nature, dans les péripéties de l'histoire, dans les postulats de la conscience morale ou de la pensée empirique. La croix du Christ, point unique où se touchent les deux mondes essentiellement différents, est une révélation divine concernant l'homme dont elle condamne et la misère et l'effort pour s'en affranchir, mais, d'autre part, une révélation concernant Dieu, sa souveraineté absolue et sa grâce indispensable: « La révélation n'est possible que quand la chose impossible se réalise: le fait que Dieu pénètre dans la forme du monde périssable et qu'il devient un phénomène limité de ce monde limité, autrement dit, quand Dieu — horribile dictu — devient homme » [2]).

Voyons, en ce qui regarde le *culte*, quelles conséquences on peut tirer des vues de M. Barth: Si la rédemption repose exclusivement sur la grâce divine en Christ, si le mouvement du salut se produit du haut en bas [3]), toute velléité de l'homme d'entrer en contact

---

[1]) Cf. *M. Strauch*: Die Theologie K. Barths, 1924, p. 14 ss.

[2]) *Gogarten*: Von Glauben u. Offenbarung, 1923.

[3]) Cette locution rappelle une parole de *Zinzendorf*, citée par *Otto*, (Aufsätze d. Numinose betr., 1923, p. 54 s.): « C'est un fait que, dans les choses religieuses, il ne faut pas procéder de bas en haut, mais de haut en bas. Il ne faut pas conclure de l'effet contenu dans le mobile, c.-à-d. d'une excitation naturelle, aux causes du mouvement; il faut partir de l'action du moteur. »

avec Dieu par des pratiques cultuelles est condamnée d'avance à échouer. Depuis Luther, personne n'a rejeté avec autant de véhémence, que M. Barth, l'aberration théurgique. Le contact ne pouvant être réalisé que par le Christ dans le fait paradoxal du pardon qui concilie la terrible sainteté de Dieu et sa miséricorde ineffable, le culte ne peut avoir qu'une raison d'être, celle d'aplanir les voies et de donner libre cours à la grâce de Dieu. Autrement dit, le culte n'a qu'une destination, celle d'annoncer le message de la grâce divine: la Parole! Le problème du culte, pour M. Barth, est le problème de la prédication [1]). La Parole détermine la forme et le contenu du culte. M. Gogarten, qui partage les idées de M. Barth, précise ainsi sa pensée: « La Parole est la seule forme de communication entre le moi et le toi. » [2]) La Parole ne sera pas l'énoncé de quelque expérience interne. mais uniquement la Parole de Dieu en face de laquelle une seule fonction est admissible: écouter! La réception de la Parole est la seule forme de rencontre avec Dieu [3]).

Ainsi, selon la théorie anthropocentrique de Schleiermacher et de ses disciples, comme selon la théologie — ce terme compris dans son sens étymologique le plus strict — de M. Barth, il y a, au culte, des forces objectives et subjectives les unes en face des autres. Si l'on part d'en-bas, le culte est un rapport de l'homme ou de la communauté chrétienne avec Dieu. Si l'on part d'en haut, il est un rapport de Dieu avec l'homme. Dans la pratique, Dieu et l'homme semblent être « à la fois sujet et objet du culte » [4]). Mais à y regarder de près; c'est une illusion. En réalité — c'est l'avis de M. Barth auquel nous nous rangeons — Dieu seul est le sujet du culte, car lui seul y agit. Lui seul, l'Absolu dont l'action n'est pas submergée dans le déterminisme de nos lois expérimentales. Même là, où l'homme, dans son désir mystique, croit s'élever, par lui-même [5]), dans la sphère transcendante, c'est le

---

[1]) Cf. «*Zwischen den Zeiten*», 1924. n° 10. *K. Barth:* Menschenwort u. Gotteswort in der christl. Predigt.

[2]) « L'Eglise ne se constitue pas en vertu d'une même émotion religieuse de différents individus, ou en vertu de la joie que l'un ressent en se trouvant en contact avec la particularité de l'autre, mais uniquement en vertu du fait que la Parole de Dieu y est prêchée et écoutée. Elle n'est pas une communion individualiste et personnelle, mais une communauté autoritative et objective. » *Gogarten*: Von Glauben u. Offenb., 1923, p. 80.

[3]) Pour ne pas trahir la pensée de M. Barth, nous disons: rencontre, et non: communion, car M. Barth évite tout ce qui peut avoir une assonnance mystique ; pour lui, le moi reste nettement le moi, jamais il ne peut devenir le toi.

[4]) *Schian:* Prakt. Theol., 1922, p. 97.

[5]) Le P. Maréchal établit une différence entre les grands contemplatifs orthodoxes desquels il affirme qu'ils « insistent sur l'impuissance absolue

mystère de Dieu qui l'attire, sans qu'il se rende compte de l'initiative divine [1]), c'est « Dieu qui se laisse trouver » [2]). Ce n'est que parce qu'il n'a pas conscience de ce que la première impulsion de sa vie religieuse et de son action cultuelle part de Dieu, qu'il peut s'imaginer « chercher » Dieu et passer pour le sujet cultuel. Il oublie qu'il ne peut échapper au monde qui est une conception de la conscience humaine, et que celui qui prétend saisir Dieu en dehors de ce monde, tente l'impossible. Si parfois, il croit l'avoir touché, il n'a, à la vérité, fait que saisir un aspect de ce monde ou compris le monde d'une façon absolument abstraite. L'âme mystique s'énerve en vain, en voulant, par ses propres forces, s'approprier le dieu transcendant. Nous ne pouvons donc admettre que sous cette réserve expresse l'allégation de M. Anton [3]): « En cherchant Dieu, la communauté est le sujet et l'esprit de Dieu qu'on désire s'assimiler, l'objet. En trouvant l'édification en Dieu, la communauté est l'objet et l'Esprit de Dieu le sujet. » Il est bien entendu, n'est-ce pas, que la communauté ne peut « chercher » Dieu que par ce qu'il l'a incitée à le chercher et parce qu'il promet de se laisser trouver. Des paroles bibliques telles que 1. Cor. 3, 9 ou Eph. 2, 22, qui comparent la communauté à un « champ de Dieu » ou à une « habitation de Dieu » confirment le fait que Dieu est le sujet unique et exclusif du culte, et que la communauté y est l'objet de l'action divine.

Si nous-même, pour plus de clarté, dans les pages qui suivent,

---

d'atteindre, par leurs propres forces, à l'union mystique, celle-ci étant un don libre et gratuit de Dieu », et, d'autre part, les mystiques profanes, panthéistiques, bouddhistes, chez qui « l'ascèse apparaît comme la condition nécessaire et suffisante de l'extase. » (*Maréchal*: Etudes sur la psychologie des mystiques, 1924, p. 285.) Y a-t-il vraiment une différence essentielle entre ceux-ci et ceux-là? Les grands mystiques, nous ne le contestons pas — et c'est surtout Ste Thérèse que nous avons en vue — ressentent évidemment leurs états mystiques comme une grâce; mais comme une gratia adjuvans, une « aide puissante prêtée par Dieu à l'effort de la libre volonté humaine dans la poursuite du Bien moral ». Cette grâce adjuvante agit comme finalité surnaturelle, non comme puissance efficiente. Nous avons donc le droit de dire que tous les mystiques sont plutôt attirés par le mystère que poussés par la grâce révélée. Sans même se rendre toujours compte de l'initiative divine, ils collaborent par leurs propres efforts, se hissant, selon une méthode bien étudiée, d'un degré de l'oraison à l'autre. Le P. Maréchal ne considère-t-il pas le rite et la prière vocale et même les pratiques machinales comme un premier degré sur l'échelle des activités mystiques? (Ibid., 193.)

[1]) Ste Thérèse affirme que Dieu peut nous avoir conduits dans le château de l'âme, sans que nous sachions, comment nous y sommes entrés. Cf. *Höffding:* Erlebnis u. Deutung, 1923, p. 64.

[2]) *W. Herrmann:* R. Encykl. I, Art. Andacht.

[3]) *Anton:* Angewandte Liturgik, 1919, p. 46.

comme dans celles qui précèdent, nous employons la terminologie scolastique habituelle selon laquelle l'homme est « le sujet religieux », c'est néanmoins, en présupposant la conception de M. Barth. En définitive, l'emploi de ces termes est indifférent, puisque, dans la pratique cultuelle, l'homme et la communauté peuvent être considérés comme sujets, à cette condition que l'on ne considère pas leur activité cultuelle comme une activité spontanée, mais comme une réceptivité, et tout au plus comme une rétroactivité.

Pour déterminer l'attitude de l'homme, en tant que « sujet » religieux, au culte, il faudra, de toute façon, prendre notre point de départ en Dieu et dans les forces divines qui se dégagent au culte.

I. Le double aspect du divin au culte: mystère et révélation.

La présence de Dieu s'affirme, au culte, sous un double aspect: Dieu a quelque chose à cacher aux hommes. Il demande à être vénéré non seulement pour sa gloire manifeste, mais précisément pour l'insondabilité de son être et pour l'irrationalité de sa transcendance. Au culte, le « numen » divin se dresse devant les hommes comme un *mystère*[1]). D'autre part, Dieu a quelque chose à dire aux hommes qui s'assemblent devant sa face. Il a à leur faire connaître sa volonté; il leur annonce sa colère; il leur prodigue ses consolations et leur promet sa miséricorde. Il s'adresse à eux comme Verbe, en une *révélation.*

1. Le mystère divin au culte.

Le mystère est indispensable non seulement à la religion, mais aussi au culte. « Un dieu compris ne serait pas un dieu », dit Tersteegen. Les primitifs éprouvent déjà un sentiment de consternation en présence du mystère divin: la divinité se cache dans les forces occultes du mana qui s'introduisent d'une façon inconcevable dans la sphère naturelle, imprégnant de divinité les substances terrestres, s'emparant de l'homme: de son corps en des secousses spasmodiques, de son esprit en des crises soudaines. Le sentiment du mystère divin se trouve à la base du respect des lieux saints, de Béthel, où Jacob a éprouvé la présence mystérieuse de l'Eternel, ce qui le fait s'écrier: « Que ce lieu est redoutable ! » (Gen. 28, 17). Dans les religions primitives, le mystère divin se reflète dans l'illogisme des pratiques

[1]) Pour ne donner lieu à aucune confusion, nous écrirons dans cette relation le mot mystère avec une minuscule.

magiques; dans les religions supérieures, dans le secret de la personnalité « démoniaque », dans l'incompréhensibilité du génie religieux. Avec un sens très profond des besoins de l'âme humaine, les deux Eglises catholiques ont réservé une place particulière au mystère divin dans la célébration de l'eucharistie. Les phénomènes cultuels de toutes les religions supposent une puissance divine qui non seulement est ἀκαταληπτός, comme dit S. J. Chrysostome, insaisissable, dépassant la capacité de notre entendement, débordant les catégories de notre connaissance, mais s'opposant à la raison, troublant ses jugements, supprimant ses conclusions; bien plus: on compte avec une divinité pour laquelle le paradoxe est inhérent à l'essence même de son être, un numen, qui synthétise les éléments les plus opposés, la colère redoutable et l'amour le plus profond, la justice inexorable et la grâce immense. Pour la foi qui, de par sa nature, s'adapte à l'invisible, au paradoxe, au mystère, Dieu apparaît comme un « mirum », comme le θάτερον, l'aliud, l'alienum, le dissimile [1]), comme le tout autre, comme le mystère absolu.

2. La révélation divine dans le culte.

Dans les *religions inférieures,* la divinité se révèle à la *vue* et par des objets plutôt qu'à l'ouïe et que par des personnes. Dieu répond par des signes manifestes aux sacrifices que lui présente le fidèle. Il repousse l'offrande de Caïn. Il se revèle par des phénomènes de la nature; par l'orage (Es. 30, 30), par le tremblement de terre (Es. 2, 12 ss.), dans le cours des astres (Ps. 19, 2-7; Jos. 10, 12) par la sécheresse (Amos 4, 7) ou par d'autres plaies. Il se fait sentir à Elie par le zéphyr. Dans le chêne sacré de Dodone, Zeus fait connaître sa présence par le mouvement et sa volonté par le bruissement du feuillage. La source qui chante dans l'antre sonore, est l'écho d'une voix apollinienne. L'oracle: l'airain qui résonne, le vol des oiseaux, les Thummim et l'Ephod sacré révèlent la volonté du dieu. Les sacrifices divinatoires, les entrailles pantelantes de la victime ou la conformation de son foie proclament les arrêts des dieux. Moïse et les prophètes ont encore des révélations visuelles de Yahvé.

Dans les *religions spiritualistes,* Dieu se fait plutôt *entendre. Directement:* Lors de la législation au Sinaï, la voix de Yahvé résonna d'abord comme le son d'une trompette, puis Moïse parla, et « Dieu lui répondit à haute voix » (Ex. 19, 19). Lors du baptême de Jésus, une voix fit entendre des cieux des paroles de consécration. Même

[1]) Cf. *S. Augustin*: Conf. 11, 9, 1.

phénomène sur le mont de la transfiguration. S. Paul, Clovis, Jeanne d'Arc, Bernadette Soubirou et les nombreux chrétiens obscurs dont James a recueilli le témoignage, ont entendu de leurs oreilles la voix de la divinité d'une manière extérieure et immédiate. — Plus la religion se spiritualise, plus la *révélation s'intériorise.* Dieu se révèle dans les grandes consciences qu'il appelle à la lumière de la connaissance. C'est dans la profondeur de leurs âmes que les prophètes sont l'objet d'une vocation dont la forme peut être empruntée aux représentations de leur époque ou due à l'imagination individuelle, mais dont le contenu et la certitude dérivent d'une expérience pneumatique. « En Jésus-Christ, l'inspiration cesse d'être miraculeuse, sans cesser d'être surnaturelle. » « L'action surnaturelle de l'Esprit se manifeste dans l'exercice normal des facultés rationnelles. »[1]) La théophanie des religions inférieures est remplacée par la théopneustie. Enfin, degré suprême, les inspirés reconnaissent dans leurs prières soi-disant spontanées, dans leurs propres appels, une poussée de la révélation divine. Dieu dit à celui qui prie: « Pauvre homme, tes appels incessants: ô mon Dieu! ne contiennent-ils pas déjà ma réponse: me voici!? »[2]) Cela revient à ce que constate Luther: « Dieu nous permet de lui parler et nous parle lui-même ». Le réformateur fait remonter ces deux manifestations à l'Esprit de Dieu. Dans le premier cas, c'est l'esprit de prière, dans le second, l'esprit de grâce qui s'affirme. Et Luther ajoute: « Mais sa Parole est bien plus consolatrice que la nôtre. »[3]). C'est la manière de voir de M. K. Barth pour lequel toute prière ne peut être qu'une réaction provoquée par l'unique puissance motrice, la révélation divine, tandis que celle-ci ne doit jamais être considérée comme l'écho d'un appel humain. — C'est essentiellement dans le culte individuel que Dieu se révèle d'une façon directe.

Dans le culte institutionnel, la divinité se fait plutôt entendre par l'organe *d'intermédiaires* spécialement disposés à entrer en contact avec elle. Elle se révèle dans l'hymne d'aèdes illuminés, dans l'éloquence d'orateurs inspirés, dans la musique de mystes « enthousiastes »; puis, dans les *religions spiritualistes,* la Parole se déverse dans les moules de la Loi; le ruach, puissance créatrice, allume un feu intérieur dans l'âme des prophètes[4]); la sagesse divine se traduit dans la doctrine d'un Zarathustra ou d'un Lao-Tsé; la grâce du Père céleste res-

---

[1]) *Aug. Sabatier:* Esqu. d'une philos. de la rel., o. c., p. 42.

[2]) Extrait d'une légende de Jalâl-ed-din-Rûmi, citée par *Heiler:* Das Gebet, 1921[4], p. 225.

[3]) Prédication sur Jean 16, 33. *(Buchwald et Kawerau,* 6, 373.)

[4]) *Otto:* Prophet. Gotteserfahrg.: Christl. W., 1923, p. 29/30.

plendit dans la personne et dans l'Evangile du Christ (Hebr. 1, 1). Le Verbe du Fils s'incarne sans cesse dans la prédication des apôtres, dans le discours d'un S. J. Chrysostome, d'un S. Augustin, d'un Luther. Cette idée d'une médiation historique de la révélation n'est que le reflet du rôle métaphysique du *Logos:* la divinité demeurant éternellement inaccessible, son Esprit, son Verbe se détache de Dieu et entre en rapports avec l'être humain, afin de l'attirer à soi et de le délivrer. L'âme lumineuse d'Ahura Mazda devient Parole. La Sagesse joue le même rôle dans la théologie postexilienne des Juifs. Le Verbe est annoncé dans l'apocalyptique araméenne. L'idée du Logos demeure vivante chez Philon, dans le 4e Evangile, chez Marcion, chez Mani, elle pénètre dans le Talmud et la Cabale, dans le dogme chrétien. Mahomet, malgré la tendance primitivement monothéiste de l'Islam, s'identifie peu à peu au Logos [1]). — Dans les *religions scripturales,* la révélation ne se sert plus de voix prophétiques; la vérité, substance identique à la Parole, s'objective dans la lettre sacrée, s'incarne d'une façon mystique. Elle revêt une forme sensible de sons, de lettres, de mots. Le code sacerdotal fait remonter le rituel juif à une institution divine. On trouve le Deutéronome dans le temple. Ezéchiel avale le livre qu'il reçoit des mains de Dieu. La religion perse obéit au même verbalisme. L'Avesta est renfermé dans son canon au 3e s. après J.-Ch. La seconde vision d'Hermas contient la même notion métaphysique de la révélation. Nous la retrouvons dans la littérature gnostique et mandéenne, dans le canon des écrits hermétiques. L'hellénisme l'applique aux œuvres de Platon, d'Aristote; Coran signifie « lecture »; Bible, livre. Quoique ne sachant pas lire, Mahomet, en une vision, déchiffre les écritures conservées au ciel [2]). — Des Bibles de l'humanité la révélation se transmet aux *commentaires,* des auteurs à leurs interprètes attitrés ou congéniaux. La Bible chrétienne provoque l'apparition du commentaire des Pères, l'Avesta celle du Pelehwi du Zend; le Canon juif produit la Midrasch; la Tora la Mischna qui, elle-même, est expliquée par la Gemara. Il existe une tradition sacrée juive, chrétienne, païenne reposant sur les témoignages de docteurs reconnus, et formant une chaîne ininterrompue de révélations. On peut même considérer la prédication professionnelle du protestantisme comme une interprétation continue, un dérivé lointain de la révélation première. De temps à autre, enflammée par l'Esprit qui fait vraiment nouveau le nouveau, elle peut prétendre être la Parole

---

[1]) *M. Horten:* Die rel. Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam 1917, p. 381 ss.

[2]) Soure 96. Cf. *Spengler:* Unterg. d. Abendl., 1922, II. p. 299.

Le besoin d'une révélation explique le fait qu'une multitude de phénomènes historiques, de souvenirs, de mythes, de philosophies, d'essais artistiques, d'efforts scientifiques, de rudiments d'organisation sociale se légitiment en empruntant la marque d'une révélation divine. C'est Apollon qui enseigne la musique aux hommes. Cérès trace le sillon de leur champ. Pour qu'une idée pénètre en nous par suggestion, dit James [1]), il faut qu'elle se présente sous la forme d'une révélation. Ce sont surtout les cérémonies religieuses et les institutions cultuelles, les jeux olympiques, comme le cycle des fêtes juives, qui prétendent provenir d'une révélation divine. Le catholicisme ne s'efforce-t-il pas, lui aussi, de chercher auprès de Jésus lui-même les origines de sa Liturgie et de la plupart de ses rites?

Le culte n'est pas seulement l'objet de la révélation, il en est surtout l'organe, la figuration spirituelle ou phénoménale, symbolique ou effective. Les Mystères hellénistiques représentent le salut préformé et révélé dans la mythe de leurs dieux. Le Mystère de l'Eglise d'Orient reproduit le spectacle de la rédemption, la messe romaine le sacrifice du Calvaire; la prédication protestante prétend être un écho de l'Evangile; autant d'images cultuelles du salut révélé, du drame à la fois humain et divin qui se répète chaque fois que l'Eternel et l'homme éphémère s'abordent. L'action sacrée ou le message cultuel sont toujours censés représenter l'action de Dieu ou reproduire sa Parole, que l'Eternel se voile en un mystère angoissant, ou qu'il se dévoile en une révélation radieuse.

3. L'interpénétration du mystère et de la révélation.

a) *L'interpénétration ontologique.*

La révélation et le mystère divin ne se trouvent, d'ailleurs, jamais séparés. Ils se conditionnent mutuellement. Le caractère irrationnel de la religion postule une révélation. L'insondabilité de Dieu exige sa manifestation. Le mystère divin, quoique ne se dévoilant jamais entièrement, s'expose pourtant à la contemplation des fidèles, pour la croyance catholique, p. ex., dans l'exposition du S. Sacrement. La révélation n'est-elle pas, d'autre part, elle-même un mystère? Elle est naturelle et surnaturelle à la fois; surnaturelle, parce que, transcendante, elle ne s'épuise jamais dans les phénomènes dont elle se sert. La législation du Sinaï est une des grandes révélations de l'histoire universelle, mais pendant cette ouverture accompagnée de trompettes, la fumée, montant comme d'une fournaise, dissimule la face de

[1]) *W. James:* Exp. rel., trad. Abauzit, p. 97.

Yahvé, et le peuple se tient en dehors de la barrière qui le sépare du mont mystérieux. Dans le passage Amos 3, 7. 8, les deux termes סוֹד secret, et גָּלָה, révéler, se trouvent réunis. La révélation et le mystère ne se sont jamais rejoints aussi intimement que dans le Christ lui-même et dans le scandale de la croix. 1. Tim. 3, 16 réunit en une formule les deux fonctions divines qui se rencontrent dans le Christ [1]). S. Paul (1. Cor. 14) fait, dans le culte, une place au mystère de la glossolalie (qui exige une interprétation) et à la révélation, transmise par la prophétie. La prophétie, elle-même, n'est-elle pas tout ensemble révélation et mystère? révélation par son contenu, en tant que Parole de Dieu, mystère par sa forme, en tant qu'inspiration qui, d'une façon indéfinissable, surgit des profondeurs de l'âme et envahit tout l'être. L'alliage du mystère et de la révélation se reconnaît dans l'idée d'une révélation secrète qui aurait suivi son cours parallèlement à la révélation écrite. D'après le IV. livre d'Esdras 14, Moïse aurait reçu, à côté de la Tora écrite, une révélation secrète, orale, réservée aux seuls initiés. Marc ne parle que par allusion de la tentation et de la résurrection. Jean ne fait qu'effleurer l'institution de la cène et la doctrine du Paraclet. Origène et, à sa suite, tous les prédicateurs jusqu'à Luther, cherchent le sens spirituel caché sous le sens littéral de la Bible. Les SS. Mystères catholiques prétendent être à la fois concevables en leurs termes théologiques, religieux même, mais incompréhensibles dans leur essence numineuse. La métaphysique platonicienne n'avait-elle pas déjà aménagé au mystère une base, « en réservant, par delà la sphère de la raison naturelle, le champ de la réalité idéale où s'offre aux inspirés et aux prophètes la moisson divine des vérités révélées » [2])? Sont-ce des infiltrations du monde inconnu dans nos idées mêmes, des fuites de mystères nous arrivant par les canaux de la révélation interne ? Ou bien le mystère est-il le monde tout autre? Luther ayant voulu, comme il le reconnaît dans son « de servo arbitrio », s'aventurer dans la sphère du Dieu caché, se voit violemment rejeté dans celle de la révélation.

Même en se différenciant, de part et d'autre, le mystère et la révélation divine s'entrepénètrent dans leurs ramifications. — Le *Dieu-mystère* se dresse, d'une part, sous la forme d'une majesté infinie, d'une « lumière que personne ne peut approcher », d'une *gloire* qui dévorerait ceux qui oseraient l'aborder face à face; le mystère prend l'aspect de ce que M. Otto appelle l'« augustum ». D'autre part, le mystère de Dieu s'étend jusqu'à son *amour*.

---

[1]) μυστήριον — ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί.

[2]) Cf. *Lasserre:* Renan et nous, 1923, p. 97.

La profondeur de l'amour divin défie toute intelligence. Aucune raison humaine ne peut l'embrasser, ni la sonder. — La *révélation* divine se partage également; elle atteint son apogée, d'une part, dans la promulgation de la *sainteté,* d'autre part, dans le message de la *grâce.* — Mais le mystère et la révélation se rencontrent même dans ces variations: la gloire mystérieuse n'est-elle pas parente de la sainteté révélée, et l'amour inconcevable ne se rapproche-t-il pas de la grâce manifeste?

Dans leur *action sur l'homme,* aussi, les deux attitudes divines s'affirment différemment et pourtant se rapprochent l'une de l'autre [1]). On peut dire que, par son mystère, Dieu *attire* l'homme; et que, par sa révélation, il le *visite.* Le mystère a pour conséquence l'absorption de l'être humain; la révélation est une émanation de forces divines. Quelque terrifiant qu'il soit, le mystère, abîme immuable, fascine l'âme et l'aspire en quelque sorte, comme toute profondeur attire ce qu'il y a de profond en l'homme. La révélation, par contre, se penche sur l'homme. Elle le cherche, s'offre à lui, le console, le stimule, l'inquiète. Et cette intervention d'une influence supérieure produit, dans l'esprit humain, des phénomènes qu'il n'eût pas produits sans elle. La révélation est comme un torrent qui, l'inondant de ses effluves, s'empare de son âme et l'entraîne. Mais, de toute façon, en se retenant comme en se donnant, le divin exerce sa puissance, sa puissance attractive ou sa puissance incitante. Nous constatons donc, malgré l'orientation contradictoire des deux attitudes divines, ce point de contact dans leur action sur l'homme. — Notons *d'autres modalités* de la double physionomie du divin en ce qui touche son action sur l'homme. Le mystère renferme avant tout un élément qui saisit, captive, envoûte et même épouvante tout l'être humain. La révélation s'affirme comme une puissance qui, en premier lieu, est libératrice et béatifiante. Mais là encore, il y a rencontre, et la distinction ne peut pas être strictement maintenue. La révélation peut, elle aussi, jeter la terreur dans l'âme des élus: Moïse craint de mourir en présence de l'Eternel. Ou bien qu'on se rappelle l'attitude de la Vierge de

[1]) Il nous semble que nous nous rencontrons ici, quoique partant d'autres prémisses, avec M. *Wobbermin* (Das Wesen der Rel., 1921, p. 219) qui désigne, lui aussi, l'expérience religieuse fondamentale comme un état de tension provoqué par deux expériences opposées l'une à l'autre comme deux pôles: le sentiment d'être subjugué, et celui d'être élevé, le respect d'une force qui nous effraie et nous humilie (que nous venons de désigner comme « gloire » et comme « sainteté ») et qui pourtant nous rend heureux et nous exalte: c'est ce que nous avons appelé l'« amour » et la « grâce ». La partition de l'expérience religieuse que propose M. Wobbermin croise la nôtre tout en la confirmant.

l'Annonciation sur le retable de Grünewald: elle se jette en arrière, comme atterrée par la grâce indicible qui se déverse en elle. C'est un fait que James a relevé dans plusieurs témoignages de mystiques, qui, inondés de bénédiction divines, ont peur de se noyer dans l'immensité de la grâce. D'autre part, le mystère peut communiquer la félicité: En provoquant l'élan passionné de l'âme qui s'abandonne aveuglément à un dieu qu'elle sait ne jamais pouvoir comprendre, en exigeant une foi implicite qui renonce à sonder l'abîme divin, le mystère confère à l'âme le contentement qui se rattache à l'humilité, et la joie qui découle du sacrifice. — Tout en notant ces entrecroisements du mystère et de la révélation, nous constatons qu'habituellement un sentiment de tonalité sombre, l'angoisse métaphysique, correspond au mystère entouré de ténèbres; tandis que la révélation lumineuse se reflète dans des états d'âme rayonnant de joie et de sérénité.

b) *L'interpénétration cultuelle du mystère et de la révélation de Dieu.*

I. Considérations générales.

Les deux mondes, celui du mystère divin et celui de la révélation, s'associent, dans le culte, de telle façon que les formules et les rites qui en expriment le sens, sont, quoique pleins de pensées implicites, incompréhensibles en eux-mêmes, mais assimilables dans leurs termes. La révélation est, en quelque sorte, le transparent du mystère; le mystère est le voile de la révélation. — *Le lieu de culte* s'adapte déjà à cette double fonction divine. La cella, le tabernacle, le Très-Saint, le chœur, plongés dans l'obscurité ou dans la pénombre, entourés de silence, délimités par des bornes sacrées (Ex. 19, 23), isolés par un rideau, séparés par un jubé, enclos dans une iconostase, sont destinés à renfermer le mystère. La basilique, la nef, l'auditoire, le parvis, larges, vastes, sonores se prêtent à l'épanouissement de la révélation. Dans le christianisme, le mystère a trouvé sa figuration cultuelle la plus adéquate dans l'*eucharistie,* particulièrement dans sa forme catholique. Cette action sacrée est l'image et le véhicule du mystère divin: de la gloire qui s'unit miraculeusement à la substance terrestre et de l'amour indescriptible qui ne cesse de se sacrifier pour le salut de l'humanité. D'autre part, la *parole* est l'expression cultuelle de la révélation, la parole lue, priée, chantée, prêchée qui, « lentille de cristal, rassemble les rayons du soleil d'en-haut sur un point d'en-bas, afin d'allumer sur ce point précis de la détresse humaine le feu qui purifie, qui éclaire, qui donne énergie et force [1]).

[1]) *P. Doumergue:* Foi et Vie, 1923, N° 5.

Cette parole s'est donné son cadre approprié avant tout au culte protestant. Si, dans l'eucharistie, ce sont la gloire et l'amour métaphysiques de Dieu qui constituent le mystère, la sainteté et la miséricorde de Dieu en Jésus sont les thèmes de la révélation, dont la parole représente et reproduit les valeurs. Si le mystère provoque l'action eucharistique comme un moyen potentiel de s'élever à Dieu, la révélation, descendant d'en-haut, est la main-mise de Dieu sur l'homme par le moyen mi-spirituel, mi-matériel de la parole. Mais, là encore, il y a pénétration réciproque. Nous n'identifions donc pas, d'une façon absolue et doctrinaire, le mystère à l'eucharistie, et la révélation à la parole: A y regarder de près, le sacrement eucharistique comme la parole prophétique participent aux deux fonctions divines. — Luther n'a-t-il pas conçu la cène comme une émanation de l'Evangile (verbum visibile)? Alors l'eucharistie rentre dans la sphère de la révélation; quant à la parole, n'est-elle pas censée contenir des puissances secrètes en s'unissant p. ex. à l'eau du baptême ou en transformant les espèces de l'eucharistie? La parole n'est donc plus seulement une transcription de la promesse salutaire de Dieu, mais, sainte elle-même et pleine de mystère, elle rentre dans la sphère du mystère. On pourrait opposer, comme deux types extrêmes, la messe basse, qui semble être une forme pure du mystère divin, et le culte zwinglien qui, prédication amplifiée, n'est qu'une figuration unilatérale de la Parole. Mais, même dans ces extrêmes, on pourrait discerner là, des indices de révélation dans les gestes de l'officiant, ici, des vestiges de mystère dans l'inspiration du prédicateur puritain. — Comme les deux aspects du divin se confondent dans la plupart des cultes, il est naturel que sa figuration ne se partage pas d'une manière égale. Rien n'est plus significatif que le jeu d'équilibre par lequel le culte chrétien, au cours des âges, a tenté, au moyen de la parole et de l'eucharistie, de faire valoir simultanément le mystère divin et la révélation divine.

II. Parallélisme de la parole et de l'eucharistie dans l'histoire du culte chrétien.

Dès les *temps apostoliques,* les deux formes de représentation cultuelle du mystère et de la révélation existent coordonnées, sans être réunies; pourtant la parole, le message de l'Evangile, occupe le premier plan.

Dans l'*Eglise ancienne,* la conception sacramentelle, conforme à l'aspect mystérieux du divin, s'affirme; le message de la Parole et le repas sacré, primitivement séparés, se trouvent réunis chez S. Justin Martyr; la révélation et la parole se font encore équilibre. Mais déjà ces deux actes cultuels manifestent une tendance à

se séparer une seconde fois. Bientôt la parole ne sert plus que de préparation à l'eucharistie. Elle ne suffit plus aux pagano-chrétiens, habitués à des formes plus expressives. — Cette concurrence détermine aussi la disposition du *sanctuaire*. Le lieu de culte de la chrétienté primitive était un endroit, où s'assemblaient les croyants, soit pour entendre le récit de l'histoire du salut révélé en Christ, soit pour communier en des agapes plus ou moins saintes; un autel entouré de forces mystérieuses n'existait pas encore; il y avait bien une table, mais elle ne comportait encore aucune attribution sacrificielle, ni probablement aucune signification mystérique. Plus tard, au 2e s., cette table occupe déjà une place plus centrale que la chaire; le lectorium est relégué vers le bord de l'abside réservée aux prêtres; il est pourtant encore séparé de la nef par des barrières [1]).

Dans le culte de l'*Eglise grecque, l'action sacrée* se déroule en grande partie derrière la barrière de l'iconostase. Il est vrai que la révélation de l'œuvre historique du salut est, elle aussi, figurée par des gestes, des symboles, des paroles stéréotypées; mais la parole prophétique est étouffée, la chaire a disparu dans de nombreuses Eglises orientales; le mystère prime tout. — Quant au *sanctuaire*, M. Spengler [2]) trouve, lui aussi, dans l'architecture le symbole de l'état d'âme des premiers siècles de notre ère. Pour lui, la basilique à coupole est le type fondamental de ce qu'il appelle la pseudomorphose, c.-à-d. de la transposition inadéquate de la conception «magique» de l'Orient dans le monde de l'antiquité classique: A la basilique, issue des formes classiques, se superpose la coupole, symbole de la conception spatiale du monde que s'est formée l'âme « magique » de l'Orient. M. Spengler voit dans cet assemblage la même fusion qui s'est opérée dans l'idée du Logos, dans le dogme d'Athanase et dans la construction politique de Constantin. Ici, en ce qui concerne le sanctuaire, c'est la fusion des deux expressions cultuelles inhérentes à l'âme «magique» et à l'âme «apollinienne», ou, dirons-nous, l'association de l'instinct de mystère et du besoin de révélation. Ces rapprochements de M. Spengler confirment notre thèse: dans la basilique à coupole dont S. Sophie de Byzance est le type glorieux, les deux motifs s'entrecroisent: la révélation prend l'aspect du mystère, mais, quoique se prêtant à une énonciation formale, le mystère divin prédomine dans le Mystère cultuel.

La *messe catholique* est, elle aussi, une figuration du mystère divin. La parole, en tant que témoignage vivant et spontané, en a été

---

[1]) cancelli = Kanzel.

[2]) *Spengler:* Unterg. des Abendl., II, 1922, p. 286 s.

éliminée; la Parole biblique subsiste, il est vrai, mais elle sert plutôt à envelopper le mystère divin qu'à expliquer la révélation: « La page d'Evangile qu'on chante en grande pompe, prête, par anticipation, une voix ... à la Présence réelle» [1]). La parole dite ou chantée n'a de valeur qu'en connexion avec le sacrement eucharistique. — Là encore, la disposition du *lieu de culte* marque la suprématie du mystère. C'est l'autel qui est le centre du sanctuaire, l'autel sur lequel est offert le sacrifice, sous lequel, dans la crypte, sont ensevelis les saintes reliques, autour duquel sont groupées les chapelles et les tombes illustres. Surélevé de quelques degrés, l'autel se dresse en face de l'assemblée prosternée dans la nef. Des relations mystiques exaltent son importance: l'orientation de l'édifice qui, d'ailleurs, ne remonte pas aux premiers temps, sert à la glorification de l'autel; la forme de croix est le symbole de la croix de Golgotha dont le sacrifice se répète mystérieusement et sans cesse sur l'autel. La chaire, par contre, est transférée hors du chœur. Lorsque, dans les ordres mendiants, l'ardeur prophétique voulut répondre au besoin de révélation, les sanctuaires monastiques adoptèrent une architecture qui, mieux que la cathédrale et que l'Eglise paroissiale, faisait ressortir l'importance de la parole, mais, là-même, la suprématie de l'autel a subsisté.

La *Réforme* rétablit le principe de la parole. Son culte rendit à la révélation la place centrale. *Luther* introduisit la prédication dans le cadre de la messe, mais n'ayant pu se détacher de l'ancienne conception mystérique de la cène, il reconnut au sacrement un caractère irrationnel: le mystère divin subsista. Il en résulta que le culte luthérien oscilla entre les deux pôles: la cène apparaît, du moins dans les premiers temps, à côté de la prédication, comme un élément essentiel du culte. Dans l'écrit: «Von Ordnung Gottesdiensts, in der Gemeinde» de 1523, Luther écrit: « Le culte qui est répandu partout, a une descendance chrétienne et noble comme le ministère de la Parole ». La parole a pourtant la tendance à prendre le dessus. Lorsque, vers la fin du 16e siècle, le nombre des communiants diminua [2]), on sépara la célébration de la cène du culte dominical et on ne lui accorda plus que le rôle d'un appendice occasionnel. La raison d'être du mystère divin ne s'affirma plus que timidement à côté de celui de la révélation. L'alliage demeura, mais dans la proportion inverse de celle qu'il a dans la messe catholique. On observe pourtant, dès le 18e siècle, une certaine satiété par rapport à la parole [3]). Les paroissiens de Barr, en

[1]) *Dom Festugière:* Revue de philos., 1913, p. 803.

[2]) Des classes entières de citoyens s'abstenaient de la s. cène. En 1562, *Musculus* écrit un ouvrage: « Von Verachtung des Nachtmahls ».

[3]) Cf. *A. S.:* Jean Georges Stuber.

Alsace, avaient demandé à Stuber de prêcher l'après-midi aussi. Il refusa «aus dem Hauptgrund, dass hier ohnedem schon gar viel zu oft gepredigt wird, welches wider die Würde des verbi und ministerii und überhaupt in unserer ev. Kirche ein Uebelstand ist...». — Le *lieu de culte* luthérien est encore l'image de cette concurrence des deux figurations cultuelles. Les temples luthériens ne répondirent pas au principe cultuel de la Réforme. La chapelle du château de Torgau et quelques rares constructions qui reprirent la tradition des ordres mendiants, font exception. En général, on s'installa dans les Eglises que le catholicisme avait évacuées, et on orienta vers la chaire les bancs qui, jusqu'alors, avaient fait face à l'autel. L'Ordonnance ecclésiastique de Salza en Thuringe, datant de 1540[1]), prescrivit qu'on débarrassât les temples de tous « les grillages, cierges, bannières, idoles, entraves et de tous les autels excepté un seul ... et qu'on les remplaçât par des chaises afin de mieux entendre la Parole de Dieu et de mieux voir l'acte du vénérable sacrement ». Comme la chaire se trouvait dans la nef, on put s'imaginer que le mystère, situé naguère au chœur, avait abdiqué en faveur de la révélation qui, elle, avait résolument pénétré au milieu des fidèles.

Dans les *Eglises réformées,* le rôle de la révélation a une plus grande importance encore. La cène se sépare, dès les premiers temps, du culte de prédication; et encore revêt-elle le caractère d'une profession de foi et d'une action de grâces de la communauté. — Le *lieu de culte* réformé répond à cette tendance. De temple, il est devenu auditoire, salle de réunion, servant à l'occasion à des assemblées profanes. C'est de la chaire de la cathédrale de Bâle que Jean Jaurès, en 1913, lors d'un congrès pacifiste, prit la parole. Une table remplace l'autel. L'autel du dôme de Berlin peut, pour marquer l'Union des Eglises en Prusse, être transformé, par le moyen d'un mécanisme, en une table, selon les besoins de l'heure, particularité qu'Oberlin avait déjà réalisée dans son église de Waldersbach.

Proclamant l'intelligibilité des vérités transcendantes, le *rationalisme* a outré cette prédilection pour une révélation transparente et, exilant de ses temples le mystère divin, laissa passer le jour à travers des baies vitrées, larges et hautes.

Mais un nouveau revirement vient de se produire dans le *protestantisme moderne.* Le 18e et le 19e siècles ayant ébranlé la notion traditionnelle de la révélation, on vit, par contrecoup, renaître le respect du mystère divin. La théorie du culte de Schleiermacher avait déjà préparé une nouvelle manière d'envisager le problème des rap-

[1]) *Sehling:* Kirchenordnungen, o. c., I, 654.

ports de la chaire et de l'autel, de la parole et du sacrement, de la révélation et du mystère.. On se lassa du sermon rationaliste qui n'était plus qu'un écho lointain de la Parole et qui, en visant à un but extra-cultuel avec quelque arrière-pensée d'enseignement, compromettait le caractère même du culte. On voyait la Parole noyée dans des paroles. La désaffection pour une prédication que l'on ne considérait plus comme la traduction authentique d'une révélation originaire, fut augmentée par l'insuffisance des *personnes*. Car chaque prédicateur ne possède pas la puissance prophétique de reproduire le Verbe de Dieu qui se dérobe, dès que la verbosité humaine s'étale, et chaque auditeur ne possède pas la force de concentration qui pénètre jusqu'au fond de la révélation. Il en résulte cette situation paradoxale: la *révélation* qui, en principe, devrait être un lien unissant les croyants, dépeuple le culte protestant. On n'attend plus du culte que quelques suggestions morales, quelques éclaircissements et un peu de consolation. Mais le sentiment d'entendre la Parole ne bouleverse plus le chrétien jusqu'à lui faire dire avec Pierre au Seigneur: « Retire-toi de moi! » (Luc 5, 8). La révélation n'inonde pas de ses grâces le croyant au point de lui donner le vertige, comme à S. Paul qui s'écrie: « O profondeur de la richesse, de la sagesse, de la science de Dieu! » (Rom. 11, 23). En face de la révélation, la foi des gens que l'habitude a engourdis, s'affirme comme une piété abstraite planant entre ciel et terre, connaissant tout juste assez du Dieu révélé pour ne pas retomber dans la magie ou dans le doute, mais ne s'élançant jamais vers les cîmes avec les prophètes et les voyants. Cet état d'âme vague et terne communique au culte protestant actuel un regrettable aspect de pauvreté. — Et comme la révélation, quoique maîtresse du culte, ne s'y fait plus entendre dans sa sévérité angoissante ou dans ses promesses béatifiantes, on voit renaître le *sentiment du mystère* divin. On proteste contre l'assurance inouïe de certains prédicateurs à promettre la solution intégrale de tous les problèmes éternels. On s'insurge contre l'aisance avec laquelle ils croient pouvoir sonder les profondeurs de l'Etre divin et dévoiler ses plans, tout en oubliant que la certitude religieuse ne procède pas exclusivement du fait de la révélation, mais aussi de la réalité du mystère. Kliefoth, un luthérien sévère et avec cela un prédicateur renommé, disait déjà: « L'Eglise de la Parole doit compter avec le fait qu'il y a des choses dont l'impression ne peut être qu'affaiblie, lorsqu'on les accompagne de nombreuses paroles ». Et Claus Harms, autre luthérien et célèbre prédicateur, proposait des cultes sans prédication [1]). Ce qui attire Kierkegaard au culte, ce n'est pas la prédication, mais le chant

---

1) *Claus Harms:* Pastoraltheologie, 1830-1834, II, p. 123.

des psaumes. James déclarait ne pas pouvoir supporter un sermon [1]). Alex. Vinet a également ressenti cette déviation unilatérale du culte: « Notre culte est trop une confession de foi, un discours; tout s'articule, tout se précise, tout s'explique » [2]). M. K. Barth qui est peu enclin à la mystique et qui n'attend le salut de l'homme que d'une révélation objective par Christ, en affirme pourtant l'insaisissabilité transcendentale et le caractère paradoxal avec une énergie si pathétique que nous nous voyons, en fin de compte, conduits par lui en face du mystère divin. Si M. Barth donne, dans le domaine de la théologie, à l'idée de la révélation ce coefficient irrationnel qui doit lui rendre toutes ses puissances, n'est-il pas nécessaire de donner, dans la sphère du culte, au fait même de la révélation, ce même correctif ? Partant de points de vue différents, MM. Otto et Rittelmeyer espèrent également introduire dans le culte le sentiment du mystère divin. — Et voici, selon le jeu d'équilibre que nous avons observé à tous les stades de l'histoire du culte, un autre signe de cette nouvelle disgrâce de la parole: de tous côtés on réclame des *cultes de s. cène* indépendants du culte de parole. M. J. Weber, dans un rapport fait à la compagnie des pasteurs et soumis au consistoire de Genève, demande que la s. cène ne soit pas seulement incorporée au culte, mais qu'on en fasse le centre du culte, « car il faut absolument nous libérer d'un dogme ... qui affirme que la prédication est le centre de culte »; « quand la s. cène est célébrée, elle doit être le point culminant du culte et l'inspirer de l'invocation à l'exeat ». M. F. Heiler partage avec les Hautes-Eglises cette prédilection pour l'eucharistie. M. P. Passy ne se gêne pas de dire: « Si on estime que le culte public est une nécessité de la vie chrétienne, il n'y a qu'une chose à faire: détrôner le sermon » [3]). Ainsi la réaction contre la suprématie de la parole a envahi le centre même de la position réformée. La concurrence de la révélation et du mystère divins tend aujourd'hui à accorder à ce dernier une place nouvelle dans l'enceinte de l'Eglise qui semblait l'en avoir banni.

II. La double attitude de l'homme au culte.

Considérations générales.

Au culte, l'homme se trouve en présence de Dieu, c.-à-d., d'une réalité transcendante distincte de lui et qui n'est pas simplement une

---

[1]) *Höffding:* Erlebnis u. Deutung, 1923, p. 103.
[2]) *A. Vinet:* Théol. past., 1854, p. 204.
[3]) *Paul Passy:* Le culte public. Christianisme social, 1924, N° 2, p. 219.

projection dans l'au-delà des sentiments et des intuitions de l'esprit humain. Etant donné que la puissance divine est indépendante de l'homme et supérieure aux possibilités renfermées dans l'âme humaine, ce qui s'opère au culte, ne peut être que la réaction de celle-ci répondant à une poussée de l'infini. Et, par suite, le double aspect du divin conditionnera et déterminera une *double attitude* de l'homme.

D'une part, l'homme se sent attiré par le mystère divin, d'autre part, il se sent visité par la révélation divine. Voilà pour la *cause première* de l'attitude cultuelle de l'homme. — Voici ensuite un trait qui indique la nature de la *sensation* qui l'accompagne: En face du mystère divin, le croyant a le sentiment d'une immersion, d'une absorption de son moi chétif et individuel dans l'immensité de l'être éternel. En face de la révélation, il aura le sentiment d'un influx de forces divines. — Observons ensuite les *tendances* qui déterminent l'attitude cultuelle de l'homme: En face du mystère, l'âme s'élance vers l'abîme, s'y laisse glisser en une abnégation de soi-même sans réserve, afin de rejoindre Dieu et de jouir de sa possession. En face de la révélation, l'âme, s'étant, en une expectative confiante, assuré la possession de Dieu, se ressaisit elle-même pour s'abandonner à Dieu en un sacrifice conscient. — Enfin, voici une dernière antithèse: le double aspect du divin détermine un double *processus de l'émotion cultuelle* du fidèle. On observe dans les deux cas une évolution de puissances humaines et une involution de forces divines. Mais en face du mystère divin, l'évolution qui est l'expansion inconsciente des désirs de l'âme, précède l'involution qui est l'assimilation du divin. Par contre, en face de la révélation, l'involution, l'introduction de grâces divines dans la conscience humaine, précède l'évolution et le déploiement des virtualités psychiques. Dans le premier cas, l'âme entraînée dans une activité inquiète, aspire à la quiétude: la passivité la plus absolue peut être l'aboutissement de l'activité cultuelle. Dans le second cas, l'âme, se trouvant d'abord dans une attitude de réceptivité, c.-à-d., de repos relatif, se sent poussée à une activité personnelle, de sorte que activité inquiète, aspire à la quiétude: la passivité la plus absolue

Pourtant, pour ce qui regarde spécialement *l'attitude de l'homme en face du mystère,* nous n'oublions pas qu'il ne peut être question d'une génération spontanée, mais que, là aussi, la première impulsion procède de Dieu: c'est le gouffre qui, dans son immutabilité, attire l'âme; car le rationnel s'oriente toujours vers l'irrationel. L'activité du début — on pourrait aussi dire: l'agitation — provoquée par la contemplation du mystère divin, n'est pas le fait de l'effort de l'homme, de sa prière, de ses exercices, mais de la grâce prévenante de Dieu qui ne se manifeste pas seulement dans sa révélation, mais — osons

dire ce paradoxe — se révèle dans son mystère même ou, du moins, y agit. L'attirance du mystère divin agit pourtant, sans que le sujet religieux s'en rende compte. En se laissant aller au charme qui le fascine et qui lui donne le branle, il s'imagine obéir à un désir intime et s'élever à Dieu par ses propres forces. L'activité première de l'homme en face du mystère n'est donc, elle aussi, au fond qu'une réactivité, tout comme dans le cas de la révélation, où le torrent des inspirations divines, consciemment recueillies, entraîne l'âme dans son tourbillon. Il y a, de part et d'autre, réactivité. — *La réactivité en face du mystère, orientée vers la passivité, nous l'appelons adoration; la réactivité en face de la révélation qui se transforme en vitalité spontanée, nous la nommerons édification.* — On pourrait aussi fixer les deux rythmes de la façon suivante: Dans celui de l'édification, le *sentiment de présence* se trouve déjà au *début* de l'expérience religieuse, mais, supposant la révélation comme un fait acquis et connu, il est un état vague, quoique continu et même lorsque la sourdine du Verbe permanent est renforcée par le haut-parleur de la prédication prophétique, il n'atteint que rarement une intensité extraordinaire.— Par contre, dans le rythme de l'adoration, le sentiment de présence se place à la *fin* du processus; là, l'intensité s'accroît à mesure que l'âme mystique se rapproche du but; il est vrai qu'il n'y touche que rarement, mais s'il y parvient, le dévoilement du mystère, grâce exceptionnelle, donne au sentiment de présence une puissance indicible.

En associant ces deux termes d'édification et d'adoration, nous nous rendons pourtant compte que leur coordination pure et simple n'est pas justifiée. Il s'agit, disions-nous, de deux processus, mais de *deux processus à orientation contraire*. Donc, la signification des deux notions change en cours de route. Vues du côté de la cause efficiente, l'adoration est une notion de caractère actif, l'édification une notion de caractère passif; alors, pour bien définir notre pensée, nous devrions, en accouplant ces deux termes, dire: le désir d'adoration et le besoin d'édification. Vues du côté de la cause finale, l'adoration et l'édification exigent une définition inverse: Et l'on devrait dire: le besoin d'adoration et la volonté d'édification. Il nous suffit de signaler, une fois pour toutes, cette imprécision terminologique. Lorsque, dans les pages qui suivent, nous associerons ces deux notions sans complément explicatif, le contexte déterminera, suivant les cas, dans quel sens, actif ou passif, il faut les comprendre l'une et l'autre. De toute façon, mises côte à côte, elles supposeront toujours un processus contraire et, par suite, comporteront une acception antithétique. La méthode que nous nous proposons d'appliquer à l'étude de ces deux complexes cultuels, devra en placer les éléments dans leur rythme

respectif. C'est un double rythme dont nous décomposerons les mouvements. On ne parviendra pas à définir et à délimiter nettement tel phénomène cultuel, disons: la méditation, tant qu'on n'en aura pas reconnu l'orientation différente, suivant qu'elle appartienne au rythme de l'adoration ou à celui de l'édification; ou, ce qui revient au même, tant qu'on n'en aura pas discerné le type de piété, la tendance mystique ou prophétique.

A. L'adoration.

1. L'adoration, réactivité cultuelle de l'homme en face du mystère divin.

Il est vrai que le goût du mystère et le désir de s'unir à Dieu ne sont pas particuliers aux seuls mystiques — ce terme étant compris dans le sens habituel du mot. Lorsque l'homme se rend compte que son aspiration vers l'invisible est due à une attirance [1]) qui émane de l'invisible, ou que « sa recherche de Dieu est réveillée par la fin vers laquelle gravite son effort » [2]), alors la tendance mystique est, elle aussi, enveloppée d'intuition prophétique. Mais c'est un fait que le mystère divin attire surtout les mystiques. Nous pouvons donc, grosso modo, *assimiler l'adoration cultuelle à l'émotion mystique.*

Après ce que nous avons dit sur la carrière des émotions cultuelles qui, en face du mystère divin, est une évolution conduisant d'un état d'agitation expansive à un état de contraction émotionale, il est clair que l'adoration doit revêtir *différentes formes* selon les stades par lesquels elle passe. Nous envisagerons d'abord celles dans lesquelles se manifestent certaines *tendances impulsives,* plus ou moins inconscientes: le désir provoquant l'inquiétude religieuse et l'élévation de l'âme; ensuite celles qui révèlent une *réceptivité relative:* la contemplation qui aboutit à l'effroi ou à la jouissance de Dieu; enfin celles qui dénotent une *passivité* nettement déclarée: l'abandon, le ravissement, la stupeur. Nous observerons chaque fois les *projections cultuelles* de ces variantes de l'adoration.

a) *L'adoration, réactivité impulsive en face du mystère divin.*

I. Le désir.

Dans la sphère de l'adoration, il s'agit donc d'une simplification progressive du sentiment religieux, d'une convergence intense de tous les éléments de l'esprit vers un absolu. Un monde suprasensible et

[1]) *Tersteegen:* «Durch Liebe sanft und stark gezogen, Neigt sich mein Alles auch zu dir !»

[2]) *Paul Lobstein:* Revue d'Hist. et de Philos. rel. (Strasbourg), 1922, N° 5.

mystérieux s'élève au-dessus de l'homme et au-dessus du monde sensible avec la majesté du destin. L'homme en sent les profondeurs avec une émotion mélangée de crainte; il a l'impression d'y être attiré comme vers un centre de vie qu'il ne distingue pas nettement, mais qui, précisément parce qu'il est insondable, le fascine et lui semble désirable. L'irrationnel exerce toujours une attraction sur la raison. L'infini captive la pensée et appelle le courage. Ce désir allant à Dieu est soulevé par le sentiment qu'une rencontre féconde doit être possible entre l'âme qui cherche Dieu et Dieu qui ne demande qu'à se laisser trouver (Jer. 29, 13, 14). De plus, ce désir est accrû par l'espoir secret qu'en se perdant dans l'infini, l'âme a des chances d'y recouvrer les puissances qu'elle sacrifie à l'inconnu et d'y trouver l'assouvissement de ses ambitions les plus saintes et le couronnement de ses instincts les plus profonds. « L'esprit avide, dit Ruysbroek, est affamé et s'élance vers Dieu, comme pour le dévorer. » Il y a dans ce désir mystique quelque chose du désir démesuré d'un Michel-Ange ou d'un Beethoven qui font effort pour créer et n'aboutissent jamais qu'à des œuvres qu'ils jugent incomplètes. Le mystique est ivre de l'infini qui remplit son âme, sans qu'il s'en rende bien compte, et qui, trop grand pour son cœur isolé, déborde et entraîne à sa suite tout son être éternellement inassouvi. S. Thomas d'Aqu. parle d'un « desiderium naturale », c.-à-d., d'un désir implicite de l'Etre absolu [1]). Que ce désir cherche son objet dans la Jérusalem d'en-haut, qu'il soit ce que Jean de la Croix appelle «l'affectueux désir d'imiter Jésus en toutes choses», ou que, dépassant ce symbolisme qui le soutient et qui l'entrave, il s'oriente vers l'Etre sans nom, sans forme, sans mode, ce désir, évoqué par le mystère divin et projetant dans l'infini la pensée et la volonté de l'homme [2]), ce désir nous semble être l'*élément d'activité et l'impulsion première* dans le rythme de l'adoration. — Un besoin d'expansion sans direction déterminée incitant l'âme à épancher ses forces affectives vers l'inconnu, le désir se traduira d'abord par un sentiment d'*inquiétude,* et pourtant obéira à un mouvement ascendant, à un essor intérieur qui soulève l'âme au-dessus d'elle-même: *l'élévation.* Cette affectivité que doublera une tendance de l'intelligence s'orientant vers la connaissance, se déversera et se perdra dans l'amour extatique. D'après Murisier [3]) qui note les débordements du désir mystique, la personnalité du contemplatif risque de se disséminer en « une con-

[1]) *S. Thomas d'Aqu.:* Summa contra gentiles. III, cap. L.

[2]) *Récéjac :* Essais sur les fondements de la connaissance mystique, 1896, p. 61: « voilà bien le travail intérieur du mysticisme: la volonté aspirant à l'absolu... »

[3]) *Murisier:* Les maladies du sentiment religieux, 1903 [3].

fusion de sensations variables, d'images incohérentes, de désirs contradictoires », c'est l'inquiétude religieuse! De là, chez lui, le désir ardent d'échapper au conflit des tendances, à la multiplicité des sensations, à la variabilité des images et d'atteindre, degré par degré, à l'unité, à la stabilité de la conscience: L' « hypertension de l'énergie vitale », tendant vers une « polarisation affective », pousse à l'élévation.

1. *L'inquiétude religieuse.* Une agitation étrange s'empare de l'âme avide de Dieu. Ruysbroek nous en donne une explication: « Ici commence la faim éternelle, une avidité intérieure, une appétence de ... l'esprit créé vers le bien incréé; comment un vase créé pourrait-il contenir un contenu incréé? Voilà pourquoi un désir éternellement inassouvi demeure et Dieu, se refusant, flotte au dela... » Secouée, l'âme prend son vol, elle s'élance à la recherche de l'Eternel. Farîd-id-Dîn-Attâr, mystique perse du 12e s., passe successivement par 7 vallées avant d'arriver au but. Il appelle la première « la vallée de la recherche ». L'âme erre à travers le désert, disent les mystiques [1]). Mais elle tend inlassablement vers le but mystérieux qui tantôt lui apparaît comme une lumière, éblouissante jusqu'à en devenir insupportable, tantôt comme une obscurité lourde et inquiétante qui pourtant la fascine. — L'histoire de la piété nous donne de nombreux exemples de cette inquiétude d'âmes en quête de Dieu: Il y a Israël en exil, séparé du temple et privé du culte. Le cri pathétique du 42e Psaume n'est-il pas le cantique de toute âme ayant soif de Dieu, et en même temps l'expression de la plus cuisante nostalgie du sanctuaire perdu? Haletant, impétueux, intense, ce désir se renouvelle dans d'autres psaumes (Ps. 15, 1; 23, 6; 27, 4; 84, 11); il se reflète dans la vision du temple qui hante l'âme d'Ezéchiel. On le voit percer dans la réponse que Jésus, encore enfant, donne à ses parents. Au 12e s. encore, le grand poète hispano-juif, Jehuda Ha-Levi, associait, lui aussi, son amour mystique à son désir inaltérable de Sion. — On retrouve cette inquiétude dans l'obsession que manifestent toutes les religions de multiplier les cultes ou bien, à un degré de spiritualité plus élevé, de différencier les noms du Θεός ἄγνωστος. C'est pour cela que les mystes hellénistiques allaient d'un sanctuaire à l'autre. S. Paul, parcourant la ville d'Athènes, découvrait dans l'autel dédié au dieu inconnu un monument de l'inquiétude religieuse de ses habitants (Actes 17, 22-23). Nul n'a mieux traduit l'agitation du «cor inquietum» que S. Augustin. — L'étrange mobilité des âmes inquiètes s'est traduite dans une coutume répandue dans toutes les religions, le *pèle-*

---

[1]) *Joh. Scheffler* (Angelus Silesius): «Ich lief verirrt u. war verblendet, Ich suchte dich u. fand dich nicht...»

rinage. Déjà les oracles et les sépulcres des héros attiraient en Grèce, en Egypte, en Asie mineure, la foule des pèlerins. En Israël, les grandes fêtes étaient le rendez-vous de tout un peuple voyageur (Ex. 32, 6; Juges 21, 21; 1. Sam. 1, 13 ss.; 25, 8; Amos 2, 7 s.; 8, 16). Depuis la législation de Josias, Jérusalem était le point de mire de toutes les aspirations religieuses et nationales des Juifs et le but de leurs pèlerinages. Les chants de pèlerins du psautier en font foi. Les prophètes aussi en transmettent l'écho (Es. 30, 29; Es. 2, 2; Mich. 4, 2). Le même instinct pousse les Perses et les Hindous; il se retrouve en Chine et au Japon. Le Bouddhisme à ses moines itinérants, l'Islam ses derwiches migrateurs. Les musulmans visitent les tombeaux sacrés. Depuis que S. Hélène avait, par des fondations pieuses, consacré le lieu de la nativité du Christ et son sépulcre, le goût des « peregrinationes religiosae » se répandit aussi dans la chrétienté. La protection des pèlerins fut le motif extérieur des Croisades. Au fond, elles furent l'explosion historique la plus grandiose de cette inquiétude qui travaille toutes les époques mystiques. C'est l'amour ardent de l'humanité du Christ qui, se traduisant en enthousiasme et en dévouement guerrier, lança des générations entières à la conquête des lieux saints. Des images miraculeuses ou des manifestations de la Vierge favorisaient cette impulsion d'aller de-ci, de-là à la recherche d'un graal, d'un sanctuaire, d'une divinité. A la fin du 15e s., la manie de pèlerinage s'était à tel point emparée de toutes les couches de la société chrétienne que bien des couvents durent faire disparaître les reliques dont ils étaient les gardiens, afin de ne pas être trop envahis par les dévots, et de grands prédicateurs, comme Geiler, élevèrent leur voix contre l'humeur nomade de certains fanatiques du pèlerinage et les ravages de la vie économique, qui en résultaient [1]). S. Augustin n'avait-il pas déjà donné cet avertissement: « Ad Christum amando venitur, non navigando »? [2]) Luther, dans son « épître à la noblesse », va jusqu'à réclamer la destruction des lieux de basse adoration. — L'inquiétude religieuse s'extériorise autrement encore. On voit, au siècle apostolique, les messagers de l'Evangile eux-mêmes, mais aussi Aquilas et Priscille se transporter d'une communauté à l'autre. S. Justin, S. Irénée, S. Jérôme étaient des voyageurs infatigables. Au Moyen Age, c'étaient les moines mendiants que leur ardeur missionnaire, mais aussi cette agitation secrète, faisaient vagabonder à travers le monde. Qu'on lise le récit des pérégrinations d'un dominicain de Rouffach, Conrad Pellicanus! On constate

---

[1]) *Geiler,* préd. XXXIIII, sur la nef des fous.
[2]) Rel. in Gesch. u. Gegenw., V, p. 1838.

le même symptôme chez les mystiques et les quêteurs de Dieu du 12e et 13e s. — Par sa législation rituelle, le catholicisme a, en quelque sorte, canalisé et localisé cette inquiétude en engageant les fidèles à assister au service divin aussi souvent que possible, à toute heure, de jour ou de nuit: Le concile de Trente a invité les fidèles à communier à l'office dominical; le pape Pie X a promulgué, le 20 déc. 1905, un décret sur la communion fréquente. — La coutume de laisser ouvertes les portes des Eglises catholiques répond à ce besoin éternellement inassouvi d'adorer le mystère divin.

Cette attirance du mystère a transmis à des âmes *protestantes* aussi, l'impulsion de se mettre, en quelque sorte, en campagne [1]) pour trouver le Dieu caché. Le culte protestant ne favorisant pas cette forme d'adoration, on les voit vaguant de droite à gauche, cherchant un abri passager chez les sectaires, ou satisfaisant leurs aspirations variables et indécises dans les sciences occultes, dans la théosophie, dans les cultes nouveaux, mystiques ou monistes. Le désir de ne pas adorer seulement pendant les heures du service divin se traduit par le vœu souvent exprimé dans ces derniers temps, de voir les temples protestants, eux aussi, ouverts en dehors des heures du culte [2]).

2. *L'élévation de l'âme.* Le désir mystique n'a pas encore de but déterminé, mais il prend une direction précise. L'âme cherche le mystère au-dessus d'elle-même. « C'est là-haut qu'est la paix! » Toute solennité religieuse exige l'élévation qui peut aller jusqu'à l'exaltation. Cette expression suppose que l'âme s'élance dans les sphères sublimes, où elle espère trouver le Seigneur. Rappelons-nous l'envolée des mystes hellénistiques, égyptiens, syriens [3]), qui, désirant s'unir à la divinité, dépassent les bornes d'une morne condition terrestre et se sentent enlevés dans les airs. Dans les plus anciennes liturgies chrétiennes on trouve déjà cet appel : ἄνω τὰς καρδίας, ἄνω τὸν νοῦν [4]), ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας [5]). S. Cyprien cite la préface de la prière eucharistique: Sursum corda! [6]) S. Augustin emploie également la formule: Sursum cor! [7]) Le mystique souabe Henri Suso

[1]) cf. *Modersohn :* Das Hin- u. Herlaufen der Kinder Gottes.

[2]) *Amiel* (Fragments d'un journal intime, éd. Schérer, I, 14) se plaint de la spiritualité protestante qui tient « les temples trop fermés ». « L'âme tourmentée qui voudrait, hors de la maison et des misères quotidiennes, trouver un lieu où prier en paix, ne sait, chez nous, où aller !»

[3]) δρόμος εἰς οὐρανόν. *Philon :* De vita Moysis, II, 288, éd. Cohn und Wendland.

[4]) Const. apost., VIII, 12.

[5]) Lit de S. J. Chrysostome et de S. Basile.

[6]) *S. Cyprien:* De orat. dom. 31. Migne S. L. 4, 539.

[7]) *S. Augustin:* Migne S. L. 38, 1123.

donne une analyse très subtile des sentiments qui remplissent son cœur au moment de la préface et du «sursum corda!» de la messe: «Il m'arrivait que mon cœur se dissolvait en une tristesse divine et en un désir qui l'affranchissaient de lui-même. Alors s'élevaient trois espèces de pensées sublimes; tantôt c'était l'une, tantôt c'en étaient deux ou trois dans lesquelles j'étais lancé [1]) en Dieu... » [2]) Nous découvrons dans ce tableau le désir qui, tout en s'éparpillant, s'élance vers les sommets. Cette apostrophe: Sursum corda! se retrouve encore dans les copies luthériennes de la messe. Dans de nombreux cantiques, l'exclamation: Auf, auf! adressée à toutes les forces dont dispose l'âme, aiguillonne l'adoration [3]). On donne aussi à la prière cette introduction qui provoque le même mouvement: Elevons nos âmes à Dieu! [4]) C'est ce qu'un terme de dévotion appelle l'oraison jaculatoire: « Prières jaculatoires et dévotes élévations de l'âme à Dieu, ce sont certaines paroles vives et affectueuses par où l'âme s'élance vers Dieu. » [5]) C'est ainsi que s'explique le phénomène de la lévitation dont les mystiques font parfois l'expérience. Flournoy cite le cas suivant: « Tout d'un coup, j'eus l'impression d'être élevé au-dessus de moi-même et je sentis la présence de Dieu. » [6])

b) *L'adoration, réactivité réceptive en face du mystère divin.*

I. La contemplation.

L'âme ressentant douloureusement la diffusion de ses aspirations et les oscillations des états affectifs qui marquent le premier stade de l'adoration, une activité plus raisonnée se substitue à cette agitation vaporeuse du désir mystique et de l'inquiétude religieuse. Cette activité n'est pourtant qu'une voie d'accès. Elle ne doit « qu'émouvoir l'affection » comme dit S. François de Sales. Elle perd sa

---

[1]) « aufgeschwenkt ».

[2]) *Scholz:* Deutsche Mystiker, 1916, p. 10, 11.

[3]) *P. Gerhardt:* Nun ruhen alle Wälder, v. 1: « Ihr aber, meine Sinnen, auf, auf, ihr sollt beginnen, was eurem Schöpfer wohlgefällt. » — Dans le cantique de *Mentzer:* « Was schweigt ihr denn, ihr meine Kräfte, auf, auf, braucht allen euren Fleiss.... » (Cf. M. G. K., 1924, 516. — *R. Günther:* Analogien zu Mentzers: « O dass ich 1000 Zungen hätte ».) Ou bien dans le cantique français: « Levons-nous, frères, levons-nous, car voici notre maître. » de *Hosemann.* Ou encore: «Vers toi s'élève mon âme Eternel, mon Dieu, mon Roi! » de *Th. Monod,* ou bien la traduction du cantique bien connu: «Near, my God,» «Plus haut, plus haut» *de Saillens.*

[4]) « Erhebet eure Herzen zu Gott! »

[5]) *Bourdalone:* Pensées, t. II, p. 41.

[6]) *Maréchal:* Etudes sur la psychologie des mystiques, 1924, p. 155.

spontanéité. Malgré les paroles mystiques que cite M. de Montmorand [1]) et qui dénotent non seulement l'action initiale, mais aussi une activité subséquente, du moins chez des sujets exceptionnels comme S. Thérèse, nous prétendons que, dans la seconde phase de l'adoration, la réceptivité est le caractère essentiel des états mystiques. Les éléments de la personnalité, au lieu de se concentrer dans une unité supérieure, s'estompent et s'effacent. Un rétrécissement progressif de la conscience et un phénomène de polarisation émotive accompagnent ce relâchement des états affectifs et des facultés volontaires. L'âme aspire à l'unité intérieure. Celle-ci se réalise par l'adaption des appétences affectives à un centre de vision de plus en plus nette. Le but, devenu perceptible, agit; il envoie ses rayons à la rencontre de l'âme inquiète qui les recueille. Toutes ses puissances se voient convoquées, « dans un culte de religion pure », vers une espèce de révélation qui pourtant demeurera irrationnelle, indéfinie, et qui, comme une nébuleuse, enveloppera le noyau lumineux de la révélation historique et rationnelle [2]). Le mouvement d'unification psychique s'accentue dans la même mesure, où le but divin devient plus conscient et, où la nébuleuse du mystère se condense. Alors le sentiment de s'approcher de la chose immense qu'est le mystère divin, provoque une tension émotive grandissante. D'un des documents que cite James [3]), nous retenons cette impression: « Tout l'être fut porté au plus haut degré de tension. J'eus l'impression si intense qu'on ne saurait l'imaginer sans l'avoir éprouvée, qu'il y avait tout près de moi un autre être ou, si l'on peut dire, une autre présence que moi. »

L'affectivité première s'est polarisée; un état d'émotivité puissante s'y substitue et celle-ci se double d'un effort d'abstraction mentale: de la *méditation*. Il nous semble que cette appréhension mentale ne précède pas, comme l'admet Zinzendorf, mais suit le désir [4])

---

[1]) *M. de Montmorand*: Psychologie des mystiques orthod. cath., 1920.

[2]) N'est-ce pas ce que Vinet réclamait pour l'adoration cultuelle dans l'Eglise réformée ? « Il manque, disait-il, à notre liturgie ce qui, ailleurs, serait un défaut, plus de vague, une fusion des idées religieuses les unes dans les autres ; ce qui devrait se faire sans que ces idées cessassent d'exprimer la foi et la vie du chrétien. » *Alex. Vinet: Théol. pastorale,* 1854, p. 205. Ce passage proposant une synthèse de la piété prophétique et de la piété mystique, nous prouve également ce que nous avons signalé plus haut, que l'adoration n'est pas nécessairement un état mystique.

[3]) *James:* Exp. rel., trad. Abauzit, p. 51.

[4]) Il est vrai que cette transmutation d'états psychiques ne semble pas s'opérer d'une façon organique. Il y a, au début du mouvement, un chaos d'impulsions qui ne se clarifie que peu à peu.

qui, volition instinctive, porte encore franchement le caractère d'une activité expansive, tandis que le repliement intérieur de la méditation marque déjà le passage de l'activité première à la réceptivité et, plus tard, à la passivité .En d'autres termes, la *méditation contemplative* dont nous parlons, ne doit pas être confondue avec la méditation discursive qui est propre au complexe de l'édification et n'est, dans l'esprit du croyant, qu'une réaction de la révélation historique. Tant que nous demeurons dans la vague du mystère divin, la méditation *tend* à une révélation, tandis que, dans la sphère de la piété prophétique, elle *part* d'une révélation divine. La méditation contemplative n'est pas, comme l'autre, un effort de raisonnement déductif, mais une fonction de l'imagination intuitive, un instinct, ou ce que le P. Maréchal désigne comme une « intuition intellectuelle » [1]), une ascension vers ce qui est, plus que l'intellection, vers le sentiment de présence que Plotin appelle παρουσία ἐπιστήμης κρείττων [2]). La méditation mystique, l'introspection, le yoga hindou, les pratiques psychotechniques de la théosophie [3]), les exercices ascétiques de concentration [4]), le fait de créer le

---

[1]) *Maréchal:* Etudes sur la psych. des myst., 1924, .p 160.

[2]) *Plotin:* Ennéades, VI, 19, 4.

[3]) Ne se contentant pas du témoignage de la foi, la *théosophie* a recours à une science spirituelle destinée à nous communiquer la connaissance d'une réalité d'ordre supérieur. A y regarder de près, la théosophie est d'orientation rationaliste, mais en revêtant le caractère occultiste, elle se tourne vers l'irrationnel (*Wobbermin:* Das Wesen der Religion, 1921, p. 30, parle d'un pseudo-rationalisme.) « L'anthroposophe *R. Steiner* prétend également que la connaissance qu'il préconise, est accessible à chaque sujet pensant d'une manière logique, et pourtant sa doctrine suppose un état de conscience conditionné par des profondeurs de l'être humain qui dépassent la connaissance logique et rationnelle. » (Cf. *Wobbermin,* ibid., p. 96.) C'est au moyen de la méditation et de la concentration que l'anthroposophie et la théosophie espèrent acquérir une vision des derniers mystères de l'évolution cosmique ainsi que des péripéties par lesquelles passe l'âme humaine, un savoir supérieur qui nous rappelle les fantasmagories gnostiques. Leurs exercices psycho-techniques et leurs réalisations cultuelles supprimant, au fond, le sentiment de dépendance, ces tendances obéissent, en dernière analyse à des instincts magiques.

[4]) Les exercices de S. Ignace de Loyola prétendent également aboutir à la contemplation et «réveiller l'appétit de la dévotion»; mais à y regarder de près, ils ne sont « rien moins qu'un bréviaire du mysticisme » (*de Montmorand:* La psych. des myst. orth. cath., 1920, p. 90). S. Thérèse qui avait pour confesseurs plusieurs pères jésuites, ne mentionne pas, au premier degré d'oraison mentale, les méthodes ignatiennes. Elles ne favorisent d'ailleurs pas les « formes sociales de la prière », et leur objet est souvent sans relation avec la Liturgie. Nous écartons donc ces méditations ignatiennes comme une méthode qui n'a que l'apparence de la méditation adorative, qui « fait marcher l'âme » (*Dom Festugière:* Rev. philos., 1913, p. 729) et qui

silence autour de soi en effaçant méthodiquement la diversité des sensations et en éliminant, par abstraction, toutes les aspirations centrifuges, préparent l'âme à la contemplation. « L'esprit, dit S. François de Sales, n'est que l'aiguille qui n'a pas de raison d'être, si elle n'est pas enfilée. » Il ne doit s'appliquer à la méditation qu'en tant qu'elle est nécessaire pour provoquer l'émotion. Personne n'a peut-être mieux que Molinos démêlé les liens intérieurs qui rattachent la contemplation à cette méditation mystique. Cette relation est organique; c.-à-d. que la méditation n'est pas une fonction avant tout intellectuelle, elle n'est ni « memoria, ni giudicio, ni discorso », elle se désintéresse même de toutes les théories concernant Dieu, elle est l'effort le plus élevé de l'esprit: « semplice apprensione illuminata della santa fede e ajutata da' divini doni dello Spirito santo ». « La méditation sème, la contemplation récolte »[1]). Alors, sous l'effet de cette illumination spirituelle, de cette « simple appréhension » qui pourrait être identique à ce qui, pour Schleiermacher, est le sentiment ou la conscience immédiate[2]), le mystère contemplé se rétrécit comme une pupille inondée de lumière; mais, de même que la pupille demeure noire, le mystère divin reste insondable, malgré cette hyperstimulation de facultés naturelles de l'intuition que produit la méditation et qui est propre aux contemplatifs. « La contemplation, dit Vinet[3]), est une synthèse. » Elle est une concentration des plus nobles facultés de l'être, de la pensée, de l'amour et de l'instinct esthétique; une concentration qui n'est dirigée ni par une volonté consciente, ni par un but déterminé, qui « laisse faire le chaos intérieur et attend tranquillement sa condensation en un monde organisé »[4]).

C'est un lieu commun en métaphysique que la connaissance de Dieu doit être intuitive et non discursive. Locke, le philosophe de l'intuition, a déjà reconnu que l'*intuition* est une source de vérité qui possède plus de puissance créatrice et donne plus de certitude que le « savoir démonstratif ». Cette concentration psychique, s'effectue dans la conscience du croyant au moyen d'un pressentiment intuitif;

---

plus mécanique que contemplative, plus individualiste que liturgique, vise à d'autres fins qu'à l'adoration cultuelle.

[1]) Cf. *Tholuck:* Art. Molinos. Real-Encykl., 13, p. 264.

[2]) Avec cette différence pourtant que, pour Molinos, le sentiment que Schleiermacher appelle « zuständlich, sinnlich, gegensätzlich », statique, sensible et antithétique, se confond avec ses données objectives.

[3]) *A. Vinet:* Théol. past., 1854, p. 203.

[4]) *W. Scholz:* Deutsche Mystiker, 1916, p. 29.

c'est ce que Zinzendorf appelait: « Das Wittern von einem geahnten numen. » Dans un rapport sur le « fait religieux », lu lors d'un synode de la communauté de Herrenhut en 1745, il dit: « Il est manifeste que dans toutes les créatures humaines il y a un sensus numinis, situé souvent à une grande profondeur; mais le plus léger contact venant du dehors peut le rendre sensible à lui-même... » Puis Zinzendorf différencie les éléments de l'adoration qui sont pour lui le repliement, le désir et l'abandon [1]). Il dit du second facteur: « Le désir tend à une concrétion aussi grande que possible; il demande à faire aboutir le pressentiment du divin qui vient de s'éveiller en lui » [2]). Philon [3]) a décrit ainsi l'expérience de la contemplation: « Une grande puissance d'interprétation montait en moi; je jouissais de la lumière; mon intuition était pénétrante, extraordinaire; les objets de la pensée m'apparaissaient avec une souveraine clarté, comparable à la vision la plus nette obtenue par les yeux du corps. » — Cette intuition en face du mystère, quoique préparée par la méditation, s'effectue soudainement. L'âme ne l'a pas demandée, car l'homme ayant ressenti l'immanence de l'Esprit divin, il lui semble superflu d'en demander la communication. La prière se tait; elle est devenue contemplation. Madeleine Sémer [4]) note ce fait dans son journal: « Ce matin, à la messe, ...j'ai abandonné l'intense prière. » De même Mme Guyon: « J'avais quelquefois la liberté de dire quelques mots d'amour à mon Bien-aimé, mais ensuite tout me fut ôté » [5]). Voilà encore un trait qui prouve le relâchement des forces actives du désir; l'adoration contemplative est devenue essentiellement réceptive. L'âme en contemplation a immolé toute impatience; comme Parsifal en face du Graal, elle se refuse à interroger le mystère. Elle unifie ses désirs en en réprimant la passion. Elle est gratifiée d'une révélation mystique, initiée à l'éternel mystère de l'Etre.

Le *ravissement* qui, en une irruption inspiratrice, pénètre la contemplation, n'est pas encore le ravissement extatique, mais celui de la gnose. Il comporte, d'abord, des *visions,* des paroles surnaturelles, des phénomènes qui sont de « purs accessoires ». L'illuminé ressent physiquement l'apparition de dieux, de la Vierge, du Verbe

---

[1]) « etwas gebogenes, sehnendes u. ergebenes ».

[2]) Cf. *R. Otto:* Aufsätze d. N. b., 1923, p. 53, 54.

[3]) *Philo:* De migratione Abrahami c. 7, éd. *Cohn* et *Wendland,* p. 275.

[4]) Une mystique. Cf. Foi et Vie, 1924, n° 5, p. 235.

[5]) Cité par *Neeser:* Revue de théol. et de phil. de Lausanne, 1923, p. 295.

incarné. Il a une vue panoramique des épisodes de la nativité (A. K. Emmerich) ou de la passion. Il parcourt, comme Dante, l'enfer, le purgatoire et le paradis. La polarisation émotive et mentale s'oriente vers un point unique, avant tout vers le Christ éternel. C'est avec celui-ci que frayent les voyants, en une camaraderie parfois surprenante: comme le faisaient une Mechtilde de Magdebourg, une Marguerite Ebner, un Zinzendorf. La forme de la vision peut être différente selon la puissance imaginative de l'illuminé et selon les matériaux que lui fournissent, pour la construction de ses symboles poétiques ou rhétoriques, l'expérience personnelle ou la croyance de son milieu. On peut supposer des oscillations allant de la vision imaginaire à la vision sensible. Mais cette extase visionnaire n'est pas le degré le plus élevé du ravissement. La vision de personnages mythologiques suppose une objectivité en face de l'âme et, par suite, une dualité et même une pluralité de la conscience. Bientôt ces hallucinations corporelles prennent fin. — La conscience dépasse la région des images et se fixe dans celle des *idées pures*. Les confessions mystiques nous rapportent de nombreux cas de présence, où l'imagerie est refoulée. Le contemplatif s'élève à une *connaissance* supérieure. Celle-ci n'est pas une fonction intellectuelle, mais un mode surnaturel de connaître, un état d'exaltation, où la connaissance se réalise par des moyens mystérieux, par la réception d'ondes partant du mystère divin. Elle est un ὁρᾶν νῷ καὶ καρδίᾳ [1]), elle est une νόησις, c.-à-d. une perception du monde transcendant, toutes opérations discursives étant suspendues. L'âme demeure en une extrême attente aux degrés successifs du silence. La notion du temps s'évanouit dans la conscience. Le corps qui n'est qu'un ὕφασμα τῆς ἀγνωσίας, est abandonné par l'âme qui est transportée dans des profondeurs dans lesquelles aucune raison raisonnante ne peut pénétrer. C'est alors que les contemplatifs ont l'intuition des secrets métaphysiques: Ils voient Dieu s'aimant lui-même. Ils ont la vision du secret de la Trinité. Ils saisissent les virtualités de l'existence, les profondeurs de leur propre âme. Ils découvrent le sens pneumatique de l'Ecriture. Ils voient le particulier organiquement lié à l'universalité des êtres et de l'être suprême, comme p. ex. le pneuma fait connaître à S. Paul les profondeurs de Dieu (1. Cor. 2, 14). L'apôtre parvient par une gnose graduée à la vision des mystères célestes (1. Cor. 8, 2. 3). Le Sadhou contemple l'amour de Dieu. Dans le bouddhisme, la méditation contemplative est également une méthode pour agir sur la vie spirituelle, afin de dissoudre en généralités toutes les représentations et tous les concepts

---

[1]) *Reitzenstein:* Die hellen. Myst., 1919, p. 147 s.

particuliers, et de les soustraire à l'esprit humain. Là aussi, la méditation est couronnée par la contemplation suprême, par la connaissance des formes précédentes de l'existence, du cycle de vie dans lequel se meuvent les êtres, et de l'inexistence de l'univers phénoménal. — Cette contemplation pure n'est, d'ailleurs, pas inconscience absolue. Car pour développer en soi une personnalité unifiée, l'inspiré ne peut se passer de la pensée; d'autre part, s'il lui est impossible, en revenant à la conscience normale, de fixer par une formule le sens insaisissable de ce qu'il a entrevu de la vérité primitive, il lui reste pourtant un souvenir de ses contemplations, et cela prouve également une collaboration des forces cérébrales. Des psychologues, comme Flournoy et Delacroix, croient reconnaître dans le ravissement le maintien d'une certaine forme de la conscience [1]). Les mystiques, eux-mêmes, parlent d'une vision intellectuelle qui serait la synthèse de tous les éléments d'une notion de Dieu qui, au moyen de propositions négatives, s'élève au-dessus de toutes les catégories de l'esprit humain et unit pourtant la totalité des valeurs spirituelles.

Notons encore deux symptômes qui accompagnent la contemplation mystique: l'*effroi* et l'*allégresse*. Le mystère divin ayant deux faces métaphysiques, la gloire et l'amour de Dieu, il doit aussi avoir deux aspects, celui que, de longue date, on a appelé le mysterium tremendum, puis celui que M. Otto appelle le mysterium fascinans. Le mystère divin aura donc aussi deux effets dans l'âme humaine: la terreur et un sentiment béatifiant de la présence de Dieu. Dans le 7e livre de ses « Confessions », S. Augustin nous dit les avoir ressentis les deux, à la fois: « Tu as rejeté mon faible regard en moi-même, en me transperçant de tes rayons éblouissants, et je frissonnai d'amour et de terreur. »

Ce sursaut de *terreur* se dégage d'un sentiment d'*étonnement* « numineux ». Le mystique musulman Dounnoun (859), qui distingue trois degrés de la vie mystique, désigne l'étonnement comme le premier grade [2]). Dans le « Dies irae » de Thomas da Celano, l'*effroi mystique* s'associe à la crainte que provoque la sainteté du Dieu révélé,

---

[1]) C'est pourquoi, quant à nous, nous distinguons deux formes du ravissement: celui de la gnose que nous venons de signaler, et le ravissement extatique dont nous aurons à parler ultérieurement.

[2]) Il est curieux de noter que Luther, dans sa traduction du terme ἐκπλήττεσθαι qui revient souvent dans les Evangiles, emploie l'expression: sich entsetzen, terme dans lequel se rencontrent la notion de l'étonnement et celle de l'épouvante.

du juge suprême [1]). La terreur mystique n'est pas identique à la crainte provoquée par l'idée de la justice divine; elle procède d'une peur plus primitive, du sentiment de solitude du moi dans le Tout, c.-à-d. d'une peur qui est à la base même du sentiment religieux. Cette crainte n'a-t-elle pas créé les tabous, les numina de la nature, l'objet chargé des forces du mana, les sacrifices expiatoires, le culte des ancêtres et des dieux? Puis, l'homme ayant réussi à s'installer dans le monde et à se sentir en sécurité relative par rapport aux dieux, cette crainte semble se dissiper, mais elle se réveille chaque fois que l'âme, brisant les attaches de ce monde phénoménal, se trouve hors d'elle et se voit soudain placée en face de l'infini mystère qui l'attire et menace de l'absorber. Alors, tout l'organisme frémit devant l'abîme d'où s'élèvent une vie et un mouvement radicalement différents de toutes les données ordinaires. L'être humain frissonne devant ce que James appelle « le Dieu tragique » [2]). C'est cette angoisse métaphysique qui inspire le drame effrayant d'Eschyle [3]). C'est elle qui vibre dans les apocalypses juives et les eschatologies chrétiennes. C'est elle qui tremble dans les écrits hermétiques, dans les odes de Salomon et dans les actes de Thomas. C'est elle qui fait redouter la mort à Lucius, s'il se rendait, sans y être appelé, dans l'ἄδυτον d'Isis [4]). C'est elle qui a placé les oiseaux lugubres, terreur pétrifiée, sur le faîte et les corniches de l'église romane de Rosheim et qui a inventé les vitraux fantastiques du côté sud de la cathédrale de Strasbourg. C'est elle qui a imaginé le mythe gothique du diable et des sorcières. C'est elle qui a tracé les fresques formidables du Campo Santo de Pise et qui s'est incarné dans les visions de la Divine Comédie. C'est elle qui a poussé le peuple chrétien à s'interdire le calice [5]). C'est elle qui a fait surgir la tremblante hymne de S. Thomas d'Aquin: Pange, lingua! C'est elle qui a stérilisé le génie scientifique de Pascal.

Cette révélation mystique, effroyable d'abord, ne tarde pas à devenir familière, aimable, et à remplir l'âme d'une *félicité* inouïe.

---

1) « Rex tremendae maiestatis
Qui salvando salvas gratis
Salva me, fons pietatis.
Judex iustae ultionis
Donum fac remissionis
Ante diem rationis. »

2) *James:* Exp. rel., trad. Abauzit, 1906, p. 63.

3) *Wundt:* Völkerpsychologie, II, 1, p. 495.

4) *Apulée:* Métam. XI, 21.

5) *Smend:* Kelchversagung u. Kelchspendung in der abendl. Kirche, 1898.

Hugues de St Victor écrit: « Je sens une joie indescriptible... le cœur jubile et il y a là quelque chose que je retiens intérieurement avec les bras de l'amour. » Le bien-aimé est là (dilectus tuus), mais demeurant « invisible, mystérieux, inconcevable »[1]). Couverte de vagues d'amour, l'âme se sent confondue avec la source universelle, et submergée par le flux et le reflux d'effusions divines d'une tendresse mystérieuse et infinie. James[2]) cite ce cas de présence: « Des profondeurs de la joie qui m'inondait, surgissait l'éclatante certitude d'un bien ineffable. » Dans le journal de Mad. Sémer on lit ceci[3]): « C'est l'apaisement, la joie dans une absolue pureté; et pourtant c'est l'amour, c'est la tendresse. » Bref, la contemplation n'est pas seulement œuvre de connaissance religieuse, « l'amor dei » y participe. Il en résulte une série d'actions et de réactions entre la connaissance et l'amour. L'amour pousse à une compréhension plus intime de Dieu et cette étude approfondit l'amour. En contemplant Dieu ou Jésus, le chrétien le connaît d'autant plus qu'il l'aime et l'aime d'autant plus qu'il le connaît[4]). « La théologie mystique, dit Gerson[5]), est une connaissance expérimentale de Dieu dans l'étreinte de l'amour unitif. » C'est sous la poussée à la fois instinctive et consciente de l'amour que l'homme s'efforce de reproduire le modèle aimé. Il y a donc, aussi en ce qui concerne l'amour, à noter le fait d'une réactivité réceptive qui aspire à l'union entière. Cet amour de Dieu contemplatif augmente le ravissement qui précédait. C'est un ravissement dans les deux sens du mot: un état d'admiration amoureuse et d'allégresse mystique et un état visionnaire. Ce ravissement correspond à la deuxième des quatre étapes de l'ascension mystique auxquelles S. Thérèse ramène les nombreux degrés de l'« oraison infuse », c.-à-d., des états mystiques proprement dits: de la quiétude, de l'*union*, de l'extase et du mariage spirituel. C'est ce ravissement qu'éprouve et que glorifie la mystique nuptiale empruntée au Cantique des cantiques depuis qu'Origène, par son commentaire, « a mystifié l'opinion chrétienne pendant des siècles »[6]). Au Moyen Age, cette allégresse des « verba amatoria » est le corollaire de la terreur dont l'objet n'est plus seulement Dieu, mais son opposé, le diable. La terreur mystique et l'amour fascinant se contrebalancent sous les formes les plus di-

---

[1]) *A. Liebner:* Hugo v. St. Victor, 1832, p. 270 ss.
[2]) *W. James:* Exp. rel., trad. Abauzit, 1906, p. 51.
[3]) Foi et Vie, 1924, n° 5, p. 233.
[4]) Cf. Revue de philos., XXII, 1913, p. 603. *J. V. Bainvel:* La vie intime du catholique.
[5]) *Gerson:* De mystica theologia speculativa Consid. XXVIII.
[6]) *de Faye:* Origène I, 1924, p. 128.

verses, de même que les cathédrales gothiques dont les arcs-boutants se joignent comme des mains en prière, ont leur pendant dans le bûcher qui se dresse pour brûler les hérétiques; de même que l'hymne au Soleil est contemporaine de la bulle: « Vox in Rama » qui justifie la persécution des sorcières [1]).

Les deux sentiments éclos en face du mystère divin et alimentant l'adoration contemplative ne se complètent pas seulement, mais s'*entremêlent* sans cesse: le sentiment d'horreur se transforme en une sensation d'allégresse; ou la félicité de l'amour peut devenir tellement débordante qu'elle fait frissonner de frayeur l'âme ravie. L'amour ne contient-il pas un germe de terreur? Ne repose-t-il pas sur une diversité irréduisible des amants qui frise la haine et parfois appelle la mort? Il y a entre eux un abîme qui ne peut être franchi que parce que « la matière subtile de l'amour est l'identité des désirs réciproques ». On n'a qu'à appliquer à l'amour de Dieu cette psychologie de l'amour, pour comprendre et l'alternance, c.-à-d. l'antinomie, et la fusion du fascinans et du tremendum. Il arrive donc que les âmes inondées de l'amour divin, craignant d'être brisées, comme un vase trop fragile, par la surabondance des grâces, s'écrient: « Assez, assez de lumière, ô, Dieu d'amour! » [2]), ou bien: « Seigneur, submergé par ce baptême, je ne puis en supporter davantage » [3]), ou bien, Mad. Sémer: « J'ai été prise avec une telle puissance... que j'ai crié, que j'ai eu peur de cette joie » [4]). Avec une subtilité remarquable, cette même mystique distingue, d'ailleurs, cette crainte de l'âme d'être possédée par l'amour trop immense, de l'effroi mystique: « Cette crainte, dit-elle, en parlant de la première, est véritable, mais il y en a une autre moins généreuse et qui est la crainte tout court, la peur de l'abîme. »

II. Applications cultuelles de la contemplation.

Examinons maintenant l'*économie cultuelle de l'adoration contemplative.*

Nous avons, en parlant de la concurrence du sacrement et de la parole, reconnu que le *culte protestant* ne tenait que peu de compte de l'adoration cultuelle et des états d'âme qu'elle sollicite, quoiqu'elle soit un excellent véhicule pour s'élever à Dieu, à cette condition pourtant — ajouterons-nous dès à présent — que les émotions mystiques

---

[1]) *Spengler:* Unterg. d. Abendl., II. p. 354 ss.
[2]) *James:* Exp. rel., 1906, trad. Abauzit, p. 184.
[3]) *James,* ibid., p. 215.
[4]) Foi et Vie, 1924, N° 5, p. 234.

soient fondées dans la foi et que la foi elle-même garantisse que ce qui, au point de vue transcendant, lui correspond, soit une réalité positive. Le culte protestant a, pour ainsi dire, horreur du vide; il ne laisse matériellement que très peu de place à la méditation impulsive. La parole priée, chantée et prêchée pourchasse l'esprit à travers toutes les variétés de la pensée et du sentiment religieux, sans lui laisser de répit et, comme la colombe de Noé, l'âme, dans ce déluge verbal, trouve à peine une petite place, pour s'y reposer et pour y cueillir le rameau d'olivier. On dira que le culte protestant comporte deux ou trois prières. Mais ces prières, lues ou spontanées, provenant d'une autre personne, ne sont pas l'acte immédiat, sincère et puissant, convenant à l'adoration de l'assemblée cultuelle. Dans ces conditions, les fidèles protestants ne ressentent que rarement l'attirance du mystère divin. La moyenne des croyants n'en a pas le sens. On en redoute l'irrationalité comme une aberration spirituelle. Tout au plus, certains souvenirs mystériques, contenus dans la liturgie de s. cène, comme la citation du verset: Apoc. 3, 20: « Voici, je me tiens à la porte et je frappe... », viennent réveiller en lui l'instinct « numineux ». Avec ses tendances pédagogiques et morales, le culte n'est plus ressenti comme un fait redoutable; aussi ne procure-t-il que rarement l'allégresse débordante de l'amour unitif. Beaucoup de protestants n'éprouvent pas le besoin d'adorer, parce qu'ils ne craignent pas Dieu et parce qu'ils ne l'aiment pas. Ils attendent quelque chose de lui: force, consolation, pardon, bonheur, santé. Mais pour rencontrer Dieu, il faut le craindre, c.-à-d. le fuir pour se réfugier auprès de lui, et il faut l'aimer, c.-à-d. se sentir attiré vers lui par lui-même. *Les Eglises de la Réforme ont négligé une attitude essentielle de la vie cultuelle,* mais, comme nous l'avons signalé, une réaction s'annonce contre le verbalisme et la rationalité du service divin protestant.

Dans le *catholicisme,* l'eucharistie est le fait cultuel dans lequel se concentre la contemplation. C'est là, que l'âme trouve l'intuition la plus forte de la présence du mystère divin. Devant le sanctissimum se déroule toute la série d'impressions et d'états émotionaux que nous venons d'enregistrer. Le désir s'exaspère devant le tabernacle; il pousse le chrétien à communier fréquemment et à participer à la messe non seulement par devoir, mais par surérogation. Le « sursum corda » agit spontanément. La psalmodie et le chant laissent aux adorateurs le répit nécessaire pour élever leurs cœurs vers Dieu. Pendant que l'action sacrée s'accomplit dans la grandiose objectivité, l'esprit individuel peut s'abandonner à la méditation. Les « prières secrètes », le silence pendant la transsubstantiation sont, pour l'âme, le parvis du ciel, où la contemplation s'élève à la connaissance des

plus hautes vérités métaphysiques; et certaines formules se rapportent à cette adoration contemplative, telles que, à la rubr. XXVII: « in conspectu divinae maiestatis tuae. » Dans l'eucharistie, l'amour de Dieu s'offre dans toute sa suavité aux âmes altérées d'infini. D'autre part, le dies irae ou la sombre liturgie de la messe des morts font passer sur elles un frisson d'émotions poignantes. On raconte d'Alph. Ratisbonne, dont la conversion au catholicisme fit grand bruit au siècle dernier, que, « la présence réelle l'écrasait » à tel point qu'il aurait perdu connaissance, s'il ne se fût éloigné, tant il lui paraissait horrible d'être « en présence du Dieu vivant avec la tache originelle ». Cette dernière allusion ne nous étonne pas. Il s'agit là moins d'un sentiment intense du péché que de l'anéantissement d'une âme en face de l'«aliud, omnino aliud». L'Eglise a toujours recommandé et favorisé l'adoration cultuelle. Guide de l'oraison catholique, S. Ignace recommande, dans la 3e règle de ses « Exercices spirituels », d'« ouïr fréquemment la messe », il insiste « sur les chants, les psaumes et les longues oraisons dans le temple ». Quoique théoricien de la dévotion intérieure, S. François de Sales conseille à « Philothée » de faire sa prière en union avec le divin sacrifice de l'autel »[1]). Olier, le promoteur de la méthode sulpicienne, détermine « les intentions dans lesquelles on peut offrir le saint sacrifice chaque jour de la semaine »[2]). — L'adoration des croyants se concentre d'une manière plus intime dans le *mystère sacramentel* que dans l'action sacrificielle; celle-ci est bien l'objet de la contemplation, mais celle-là évoque dans l'âme les valeurs subjectives de la vie unitive. Pourtant l'objectivité du Sacrifice, dominant le rite communiel, tempère toutes les exubérances émotives. De plus, l'élément « épénique » (de louange), la sobre parole des psaumes, invite le catholique à subordonner le sentiment à une pensée précise et exerce sur lui un rôle modérateur. Sans doute, la messe basse déplace le centre de gravité vers l'adoration quiétiste ou extatique. Les champions bénédictins des antiques traditions liturgiques blâment la prédilection de certaines âmes sentimentales pour « cette cérémonie appauvrie et diminuée ». Leur ardeur liturgique s'exaspère contre l'individualisme des exercices ignatiens qui poussent les croyants à délaisser la grand'messe et à rechercher des cérémonies de mauvais goût: « C'est ainsi que le beau linge damassé de l'Eglise a été remplacé par de la cotonnade »[3]). D'autre part, il faut reconnaître que, dès le 13e siècle la pyxis qui renferme le corps du Seigneur fut l'objet

---

[1]) *S. François de Sales :* Introd. à la vie dévote, éd. Mame, 1893, p. 117.
[2]) *Olier:* La journée chrétienne, 1875, p. 59.
[3]) Revue de philos., 1913. — La liturgie cath., p. 776.

de la contemplation et de l'adoration de nonnes mystiques telles que Marie d'Oignies ou Marguerite Will. Tauler, le mystique strasbourgeois, qui pourtant n'était pas un exalté, donne aux nonnes dont il est le directeur spirituel, le conseil: « Demeurez devant la présence et la face du roi éternel, les yeux baissés et le cœur tourné vers lui »[1]). Julienne de Liége provoqua la création de la Fête-Dieu. Aujourd'hui encore, la « visitatio sanctissimi » passe pour une dévotion, particulièrement pieuse, des confréries et des congrégations se consacrant à l'« adoration perpétuelle » du S. Sacrement. Marguerite-Marie Alacoque non seulement provoqua l'institution d'un culte défini, celui du Sacré-Cœur, mais c'est à son instigation que l'office et la messe du Sacré-Cœur furent composés[2]).

Ce besoin d'adorer le mystère divin communique sa physionomie propre à tout le culte catholique. Les génuflexions devant l'autel, l'encensement des espèces, le baisement de l'Evangile, le signe de la croix aux moments solennels sont les indices extérieurs d'une vénération constante. Le geste de l'officiant est instinctivement grave. Le langage liturgique, lui-même, s'adapte au caractère mystérieux de la cérémonie. Toute l'atmosphère est imprégnée de mystère; les solennités s'estompent sur un fond d'or. Un rayonnement de beauté se double d'ombres suggestives. L'unité esthétique satisfait le désir de synthétiser toutes les facultés; elle captive les cinq sens. Les cierges et les images, l'encens et la musique, la douceur du baiser et le goût de l'hostie, tout contribue à provoquer l'adoration. D'autre part, toutes les aspirations spirituelles, les puissances du cœur, de la conscience, de l'imagination, de la pensée se concentrent dans la contemplation du fait miraculeux qui se déploie à l'autel. La Liturgie a recours à l'insistance et à la répétition, mais elle est aussi d'une grande variété. Elle tient les âmes temporairement sous l'empire d'une note dominante: « celle de l'Avent est optative; le temps de Noël est marqué par une immense allégresse, le carême est énergiquement purgatif; pendant le temps pascal on vit en plein surnaturel »[3]). Somme toute, le tabernacle, signe et gage de la présence réelle du mystère divin, fait, selon une remarque de Vinet, du sanctuaire catholique un véritable temple, au sens étymologique du terme, c.-à-d., un lieu qui s'adapte spécialement à la contemplation. On concédera volontiers aux amis de la Liturgie que, dans son ensemble, celle-ci invite l'âme à l'adoration; et que les différents éléments qui s'y contrebalancent,

---

[1]) *Denifle:* Blumenlese deutscher Mystiker, p. 381.
[2]) *Bourgaud:* Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie, c. XIII.
[3]) *Dom Festugière :* Revue de phil., 1913, p. 748.

assurent à l'adoration un équilibre à la fois stable et souple, laissant un certain jeu aux oscillations de la piété personnelle, tout en mettant l'ordre rituel à l'abri de toutes perturbations de la vie affective. La touchante humilité avec laquelle un Tauler ou le « Serviteur » de l'« Imitation du Christ » assimilent les pratiques cultuelles et les observances sacramentelles à leur piété intime, nous prouve que la multiplicité des rites peut, le cas échéant, être introduite dans la vie contemplative du mystique.

L'adoration contemplative est particulièrement recherchée dans le culte de l'*Eglise orientale*. Elle se traduit par la vénération des icônes et des reliques; elle se différencie dans la δουλεία revenant aux saints, la ὑπερδουλεία qui s'adresse à la Vierge, et la λατρεία réservée à Dieu. Elle se concentre dans la célébration du Mystère qui symbolise en une trilogie dramatique l'histoire du salut. Le troupeau ne peut que contempler de loin le spectacle du mystère terrifiant qui se présente à lui dans une sainte impersonnalité. La liturgie réserve une large place à la glorification du mystère divin. La prière avant le Trishagion, dans la liturgie de S. Basile, contient ce passage: « Eternel (ὁ ὤν), maître, Seigneur, souverain roi, adoré, il est véritablement digne et juste et il t'est dû de t'exalter, de te chanter, de te glorifier, de t'adorer, de te rendre grâces, de te magnifier, toi, le seul Dieu, véritablement réel... souverain du ciel et de la terre, de toutes les créatures visibles et invisibles, placé sur le trône de ta majesté, ô toi qui regardes dans les abîmes, ô toi qui n'as aucun commencement, toi, l'invisible, l'inconcevable, l'indescriptible, l'invariable... ». Cette même disposition d'esprit inspire la prière d'oblation de l'évêque Sérapion de Thmuis. En face du Dieu incréé, « investigable », ineffable, incompréhensible à toute substance créée, les fidèles demandent la révélation du mystère, la connaissance: « donne-nous l'esprit de lumière, afin que nous te connaissions... afin que nous puissions dire et raconter tes mystères indicibles »[1]).

Puisque nous remontons le cours de l'histoire, nous pourrions signaler certaines formes d'adoration contemplative propres à l'islam, au bouddhisme, aux religions anciennes, aux Mystères grecs, aux cultes orientaux et même aux religions primitives. Le néoplatonicien Porphyre rapporte que les prêtres égyptiens passaient toute leur vie dans la contemplation des dieux[2]). Dans le culte d'Isis à Rome, l'image de la déesse était exposée, certains jours, du matin au soir, à

---

1) *Duchesne:* Origines du culte chr., p. 78.

2) « τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει » *Porphyre:* De abstinentia, IV, 6.

l'adoration silencieuse des initiés [1]). Le primitif connaît également ce sentiment originaire mêlé de crainte et d'admiration. La langue anglaise définit, par le terme général « awe », une sensation non différenciée encore qui comprend l'effroi et l'allégresse. Lorsque cette croyance en un mana se double d'animisme, l'adoration contemplative se manifeste déjà consciemment. Elle se rattache à des objets sensibles. Le Herréro dépose une pierre au pied de l'arbre de la création et, sans oser s'adresser directement à la divinité, il dit, en une méditation respectueuse: « Le père universel! il est saint, il est inabordable » [2]). D'autres incultes, les Ana d'Atakpamé, se mettent à genoux, touchent le sol de leur front et de leur menton, puis, frappant des mains, ils s'écrient: « Bonjour, père, aujourd'hui! » sans que cette salutation soit suivie d'une prière. C'est une forme de pure adoration [3]). La coutume de se découvrir en passant devant un crucifix ou de se recueillir, lorsque sonne la cloche de l'Angelus, est un souvenir lointain de ces formes primitives de l'adoration. Apulée en note des exemples qui se rapportent à la religion populaire du monde gréco-romain [4]).

c) *L'adoration, réactivité passive en face du mystère divin.*

Nous nous rendons bien compte du paradoxe contenu dans le terme « réactivité passive » qui désigne le dernier échelon de l'« échelle de spiritualité » de l'adoration. Le contenu de ce chapitre devra justifier notre terminologie. Nous parlons d'une réactivité, parce que l'épanchement de l'âme qui s'abandonne, doit être reconnu comme étant provoqué par l'attirance du mystère divin qui l'aspire et l'absorbe.

I. L'abandon.

1. *Son aspect général.* — L'abandon est l'attitude suprême du sujet religieux en face du mystère. Nous n'emploierons pas le terme très discuté d'extase par lequel les théologiens et les psychologues désignent des faits très hétérogènes de catalepsie, de somnambulisme, de monoïdéisme, tandis que, d'autre part, l'apogée de la vie mystique de S. Thérèse, p. ex., l'état de la 7e demeure, a dépassé le stade de l'extase. Etendons-nous sur la notion de l'abandon. Nous la

---

[1]) *F. Cumont:* Les religions orientales, trad. allem., 1910, p. 114.
[2]) *Heiler:* Das Gebet, 1921 [4], p. 46.
[3]) *Heiler:* ibid., p. 47.
[4]) *Farnell:* Greece and Babylon, 1911, p. 200.

prendrons dans une acception moins large que James. Pour lui l'abandon est d'abord le don volontaire de soi-même entre les mains de Dieu, un acte de foi qui, à notre avis, rentre dans la série des effets de la révélation; mais James, par cette expression, comprend aussi le fait de se laisser glisser dans les profondeurs de l'abîme divin. C'est ce dernier phénomène que nous allons analyser ici.

Il est provoqué par le besoin d'unification, non par celui de guérir les déchirements dus au sentiment du péché et de retourner à l'unité intérieure par la foi filiale ou par la conversion. Il s'agit plutôt d'unifier les désirs de l'âme qui, attirée par le mystère divin, s'est élancée en-dehors de toutes les données sensibles et s'est, en quelque sorte, éparpillée. Ayant passé par la contemplation, les flots tumultueux du désir se sont pourtant apaisés; l'âme qui cherchait un point d'appui, a, par intuition, entrevu l'objet désiré. Alors, pour retrouver son unité entière, la ἁπλωσις, l'âme ne dispose pas d'autre moyen que de la ἕνωσις: elle s'abandonne à Dieu sans réserves. « Elle se jette dans le gouffre d'en-haut »[1]). Elle supprime le dualisme fondamental du moi et du non-moi. Elle anéantit son moi en une passivité absolue. Elle ne vit plus en-dehors de ce qu'elle contemple. En contemplant, elle devient ce qu'elle contemple[2]). Le champ de la conscience s'est retréci à tel point que toutes les facultés: volonté, réflexion, imagination, sensations, affections, se sont évanouies: la *volonté* est paralysée par la vision fascinante de l'objet religieux, la détente intérieure est complète. L'angoisse qui accompagnait le désir s'est changée en une douce langueur. Suso s'abandonne aux mains de Dieu « comme un lambeau de tapis dans la gueule d'un chien », comparaison que reprendra Mme Guyon dans ses « opuscules spirituels ». En communion constante avec le Seigneur, Marie-Marguerite Alacoque laissait tomber la vaisselle qu'elle tenait dans ses mains. — Puis, la *pensée* est supprimée; la piété mystique, vivant de croyances imperméables à l'expérience, se défait facilement de l'élément rationnel. L'homme n'est plus que le spectateur stupéfait d'une transformation accomplie par des forces inconcevables. — Les fantasmagories de l'*imagination,* plus fines que les visions corporelles et que les appréhensions distinctes, se noient également dans les brumes d'une rêverie inconsistante. S. Jean de la Croix rejette toute expérience qui ne renie pas les révélations et les visions[3]). Il imite le Christ, non en le contemplant,

---

[1]) *M. de Montmorand:* La psych. des myst. cath. orth., 1920.

[2]) Cf. *Plotin:* Ennéades, V, 8, 10, éd. Didot, 1896, p. 358: οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι.... ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὑτῷ τὸ ὁρώμενον.

[3]) *J. Baruzi:* S. Jean de la C. et le problème de l'exp. myst., 1924, p. 452.

mais en s'anéantissant avec celui qui s'est renoncé soi-même en ses sens et en son esprit [1]). — La *sensation* même se perd. Ste Lydwine [2]) trouve une saveur astringeante dans l'impassibilité au milieu de souffrances cuisantes. Le Sadhou en extase ne bouge pas sous les piqûres d'un essaim de frelons. Le contemplatif écarte, de même, la sensation de la joie. S. Jean de la Croix aspire à la mortification des 4 passions naturelles: joie, espérance, crainte, douleur. Pascal prie: « Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort, mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de mort pour votre gloire... ... faites ce que vous voudrez. Donnez-moi, ôtez-moi, mais conformez ma volonté à la vôtre » [3]). — Les *affections*, elles-mêmes, se raréfient et se simplifient. Le sentiment de l'amour divin en est la dernière trace dans l'âme mystique qui s'abandonne. Puis, c'est le *sentiment* lui-même qui s'efface. L'amour se dissout en une sorte de béatitude diffuse qui finit par ne plus avoir d'objectif. C'est la *stupeur extatique*, « l'expérience abyssale » [4]), le « rien expérimenté » [5]). L'âme, délivrée de l'obsession du moi [6]), n'est plus qu'une enveloppe, vide de toutes passions, vide de toute individualité. Il n'y a plus que l'Un qui subsiste, au delà de toute dualité, de toute multiplicité et de tout ce qui est autre que le secret métaphysique: ἕνωσις. Les mystiques allemands du Moyen Age décrivent avec les termes tout négatifs de l'Aréopagite (nudité, vide absolu, silence) cette chute dans l'inconscience [7]). S. François de Sales parle d'une liquéfaction de l'âme en Dieu: « comme un baume fondu qui n'a plus de fermeté ni de solidité, elle se laisse aller et escouler en ce qu'elle ayme » [8]). Rien de vivant ne demeure à la surface ni du corps, ni de l'âme. Nous ne pouvons mieux décrire cet anéantissement total de la personnalité qu'avec les paroles de Mme Guyon: « Rien ne subsiste en moi, ni bien, ni mal. Je n'ai pour partage que le rien. Tout est perdu dans l'immense et je ne puis ni vouloir, ni penser ... la volonté et les instincts sont disparus ... je n'ai ni confiance, ni défiance, enfin, rien, rien! la mort, la vie, tout

---

[1]) *Baruzi:* Ibid., p. 566.

[2]) *K.-J. Huysmans:* S. Lydwine de Schiedam, 1912, passim.

[3]) *Pascal:* Prières pour demander à Dieu le bon usage des maladies, 13, 14.

[4]) *Baruzi:* S. Jean de l. C. et le problème de l'exp. myst., p. 569 s.

[5]) *Leuba:* Les tendances fondamentales des myst. Revue philos., 1902, t. 54.

[6]) « Ichheit », *Théologie germanique.*

[7]) *Maréchal* affirme (Etudes sur la psych. d. myst., 1924, p. 230 s.) qu'il y a chez certains d'entre eux « juxtaposition des expressions négatives et présupposition du caractère positif de l'extase. »

[8]) *S. François de Sales:* Traité de l'amour de Dieu, I, VI, c. 12.

est égal; l'éternité, le temps: tout est éternité, tout est Dieu! »[1]). L'âme est « boba » (bègue), dit S. Thérèse, quand Dieu l'élève à l'union[2]). Ezéchiel: « Je restai là 7 jours stupéfait au milieu d'eux » (Ez. 3, 15). — Le *bouddhisme dyâna* distingue 4 degrés par lesquels l'âme atteint cette passivité. Le premier, tout intellectuel, est préparatoire. Tout désir est refoulé, mais la distinction et la liaison des concepts subsistent. Au deuxième degré, les fonctions intellectuelles ayant disparu, il ne reste que le sentiment d'unification qui satisfait l'esprit. Au troisième degré, cette satisfaction intime fait place à l'indifférence. Au quatrième degré, toute idée et toute perception sont anéanties; l'âme se voit placée face à face de son fond qui n'est autre que l'Eternel universel. C'est l'état qui, dans cette vie, ressemble le plus au Nirvâna qui peut tout aussi bien être pris pour le pur non-être que pour la réalité absolue. — Le fatalisme *mahométan* est une forme de cette métaphysique orientale qui aboutit à l'abandon absolu. Dans les différentes écoles de derviches et dans la secte des çoûfis on constate le même besoin de dégager le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu. — Les anachorètes de la Thébaïde et les stylites de la Syrie s'efforçaient d'acquérir une ἰσόθεος φύσις au moyen de la ἀπαθεία Les omphalopsychites et les hésychastes, sectes d'Orient du 14e s., se perdaient dans la contemplation de leur nombril jusqu'à ce qu'il le vissent resplendissant de la lumière incréée. Des cas de stupeur se produisaient parmi les dominicaines du 13e s. Héliadis de Horbourg, nonne du couvent d'Unterlinden à Colmar, n'entendait pas le cor qu'on sonnait dans ses oreilles[3]). Cette stupeur est une attitude répandue parmi les Russes: « Il y a beaucoup de contemplateurs dans notre peuple, dit Dostoïevski[4]), et il en décrit un: « Il est là dans une solitude profonde et paraît réfléchir, mais il ne pense pas; il contemple quelque chose; ... qu'on lui demande à quoi il songeait, sûrement, il ne se rappelerait rien, tout en s'incorporant l'impression sous laquelle il se trouvait durant sa contemplation. »

Cette stupeur a, comme double, l'*extase exaltée,* le ravissement violent, qu'accompagnent des gestes, des cris, des danses. Cette exal-

---

[1]) *Mme Guyon:* Moyen court de faire oraison, c. XXI, N° 6.

[2]) Il ne faudrait pourtant pas confondre cette stupeur extatique avec l'état de stupidité dont S. Thérèse parle par ailleurs (*Vie de S. Thérèse,* éd. Bouix-Peyré, c. XXX) et qui est précisément la réaction qui succède aux ineffables délices: l'affaissement et ce que les auteurs mystiques appellent la « siccitas » ou l'« acedia ».

[3]) *Catherine de Guebwiller:* Vie des nonnes d'Unterlinden, trad. Glarus, 1863.

[4]) *Dostoïevski:* Les frères Karamasov, éd. Bossard, 1923, p. 198.

tation est également une forme d'abandon. Songeons aux tournoiements des derviches. Comme pour d'autres le silence, le tourbillon, pour eux, est le refuge, et ce que M. Paul Valéry dit de la danseuse grecque, s'applique à eux: ils reposent immobiles au centre même de leur mouvement. Il est probable qu'au sein même de la contemplation, le mouvement, selon le tempérament du contemplatif ou son état d'âme momentané, se divise et s'oriente soit vers la stupeur, soit vers l'exaltation. Alors, cette extase passive serait la continuation du ravissement visionnaire dont nous avons déjà constaté les spasmes précédents. Il nous semble pourtant que la stupeur est, plutôt que l'exaltation extatique, l'aboutissement logique de l'adoration passive et du mouvement d'involution qui a commencé avec la contemplation.

Des génies mystiques, tels que *S. Thérèse,* dépassent encore cette double extase de la stupeur et du ravissement que l'on considère d'ordinaire, comme la cime de la vie contemplative. Cette femme qui, pour décrire les plus fines nuances de ses états d'âme, disposait d'une subtilité étonnante, analyse avec une parfaite lucidité le processus de l'adoration. Sa course à travers les 7 demeures qui aboutit au Castillo interior, est une marche ascendante vers un état de conscience absolument uniforme. L'âme part de l'état de diffusion qui est commun à toute conscience humaine — la conscience ne vivant que dans le changement — et particulièrement à la conscience mystique. Jusqu'à la 3e demeure (l'oraison de recueillement), on constate une activité évidente. A partir de ce point « il ne faut plus penser, mais aimer beaucoup ». L'oraison de quiétude succède à l'oraison de méditation. Le champ de la conscience se rétrécit, la vie est ramassée dans une idée divine qui absorbe toute pensée. La conscience « tend à être non plus un rayonnement autour d'un point fixe, mais un seul état d'une intensité énorme »[1]). Dans la 7e *demeure* l'unification avec Dieu a lieu d'une manière violente. Nous ne dirons pas, comme M. Ribot, que « Dieu est descendu dans la substance de l'âme », mais que l'âme, aspirée par le mystère divin, a été happée par lui[2]), l'attraction accrue du dernier moment ayant provoqué ce choc soudain, pareil aux « touches » dont parle S. Jean de la Croix[3]). L'âme, dépouillée de tout ce qui n'est pas Dieu, ne fait plus qu'un avec lui. Cet état indescriptible n'est pas l'extase agitée telle qu'on l'observe au stade précédent, mais la

---

[1]) *Th. Ribot:* Psychologie de l'attention, 1919[15], p. 145.

[2]) Cf. *Mad. Sémer* (Foi et Vie, 1924, 5, p. 233): « Mon corps est attiré, comme par un aimant d'amour. » — *S. Augustin:* Conf. 7, Dieu lui dit: « Je suis l'aliment des forts... mais tu ne me transformera pas comme un aliment, tu seras transformé. »

[3]) *Baruzi:* S. Jean de la Cr., o. c., p. 635.

consommation suprême de l'extase dans la vision intellectuelle et le sentiment de présence continus ». Le P. Maréchal [1]) distingue une « simplification qui appauvrit » et une « simplification qui enrichit »; cette dernière, richesse concentrée, dynamisme violemment tendu, se « resserre au sein d'un recueillement croissant ». C'est le cas de S. Thérèse. Affranchie de tous les brûlants transports, comme de toutes sécheresses, la mère du Carmel atteint un état permanent de paix. M. Delacroix [2]) estime que ce n'est pas l'extase, mais la douce et tranquille harmonie de la 7e demeure qui serait le vrai couronnement de la vie mystique. Cet état serait la synthèse des états précédents, équivalente à l'extase et étendant sur la vie entière ce que l'extase n'avait recueilli qu'en un moment d'éternité. L'abbé Pacheu [3]) partage cette opinion, en partant du point de vue catholique. M. Höffding [4]) est d'un avis contraire: l'extase aurait été pour S. Thérèse le point culminant vers lequel, dans la 7e demeure, elle aurait tourné son regard, non sans mélancolie, ayant senti que l'époque des expériences sublimes était passée pour elle. Quoi qu'il en soit, l'état propre à la 7e demeure oriente de nouveau son âme vers *l'action* [5]). « L'inertie inhérente au mécanisme, une fois vaincue par l'idée organisatrice, devient la collaboratrice de celle-ci » [6]). En cela, le cas de S. Thérèse est évidemment exceptionnel. Sa dévotion réalise une synthèse paradoxale de la piété mystique et de la piété prophétique. Ne possède-t-elle pas, dès les premiers stades de sa vie mystique, des expériences de la révélation divine? Ne constate-t-elle pas que, tandis que, dans l'oraison de méditation, l'âme puisait péniblement de l'eau au puits divin et l'amenait par des tuyaux sur les plantations de l'âme, l'ondée divine pouvait rafraîchir le jardin d'une façon immédiate? Aussi dut-elle ressentir les impulsions premières partant de la grâce divine et non seulement les désirs qui y conduisaient. Nous reviendrons sur cette anomalie sublime.

2. *Le reflet cultuel de l'abandon.* — On ne trouve pas, dans le protestantisme, d'analogie cultuelle de cette attitude. Il est vrai que

---

[1]) *Maréchal:* Etudes sur la psych. d. myst., 1924, p. 216 s.

[2]) *Delacroix:* Bulletin de la Société française de Philosophie, 26 octobre 1905.

[3]) *Pacheu:* L'expérience mystique et l'activité subconsciente, 1911, p. 76.

[4]) *Höffding:* Erlebnis u. Deutung, 1923, p. 78.

[5]) Cf. *de Montmorand:* La psych. des myst. cath. orth., 1920, p. 204.

[6]) *Maréchal:* Etudes sur la psych. des myst., 1924, p. 240.

Mélanchthon [1]) semble accorder une certaine place à la contemplation cultuelle: « Nos assemblées sont l'image de la vie éternelle. C'est ainsi que, dans la vie éternelle, nous nous réunirons, pour *voir* et écouter Dieu et N. S. Jésus-Christ. » James rapporte l'expérience de J. A. Symonds qui ne doit pas être fréquente dans un service protestant: « Tout à coup, à l'église .... je sentais l'approche de l'extase. Irrésistiblement elle s'emparait de mon intelligence et de ma volonté, ... et se terminait par une série de rapides sensations qui ressemblaient au réveil d'une anesthésie » [2]).

Dans la *messe catholique*, cet abandon passif n'est pas non plus la règle. Mais l'Eglise ayant toujours favorisé le sentiment du mystère divin, il n'est pas impossible que des événements mystiques se déroulent pendant l'office dans quelque âme et la conduisent à la stupeur ou à l'extase. S. Thomas d'Aquin en est un exemple. Il fut plusieurs fois ravi pendant la messe [3]), ce qui n'est pas étonnant, le mystère eucharistique ayant toujours été l'objet préféré de ses méditations mystiques [4]). Molinos [5]) recommandait une fréquente communion, « l'amour que Dieu témoigne aux siens en se donnant à eux dans le sacrement, étant incomparablement plus grand que celui qui se manifeste dans l'incarnation et même que celui par lequel il subit la mort honteuse pour le monde ». Dans le journal de Mme Sémer [6]): « Mercredi. Agenouillée à la Chapelle du Sacré Cœur. Au premiers mots du Pater, l'image du Christ ... s'est montrée ... tout mon être s'est fondu, comme si ma vie s'arrêtait. J'étais sans paroles, sans prières d'abord, toute défaillante et écrasée. » Vendredi: « Hier, c'est bien des fois que j'ai vu l'image bénie, après la communion, tout près de moi... Abandon, anéantissement dans cette douceur ... je la (mon âme) sens ... dans un corps inerte. »

Pourtant, le rythme des gestes sacrés, des psalmodies et des chœurs risque de troubler l'atmosphère calme, favorable à l'abandon de l'adoration. Le culte habituel s'effectue dans le temps et dans l'espace, tandis que l'adoration passive, n'empruntant rien ni à la matière du monde, ni aux coupures du temps, remonte à la source de toute existence. L'ineffabilité de ce qu'éprouve le sujet plongé dans un tel état, est encore une raison pour laquelle la conscience mystique s'adapte difficilement au culte; car, ce qui est indicible, est incom-

---

[1]) *Melanchthon:* C. R. XXI, 1049.
[2]) *James:* Exp. rel., trad. Abauzit, 1906, p. 327.
[3]) *L. Fendt:* Der luth. Gottesd., 1923, p. 373, n. 9.
[4]) *Et. Gilson:* S. Thom. d'Aqu., 1925. p. 4.
[5]) *Molinos:* Guide spir., II, 13, 99.
[6]) Foi et Vie, 1924, N° 5, p. 253.

municable. Chez les protestants, ce ne sont que les communautés d'initiés qui comprennent les vagues allusions par lesquelles les illuminés décrivent leurs expériences. Dans le catholicisme, les cultes secondaires permettent, mieux que la Liturgie, aux âmes mystiques « d'émigrer dans les pensées éternelles et de ne rien laisser d'elles, rien de vivant à la surface de leur corps »[1]). Illuminée par la connaissance de Dieu, brûlant d'amour infini, baignée de félicité ou perdue dans « la solitude abrupte, où tout est mort ce qui n'est pas Dieu »[2]), l'âme n'a plus besoin d'intermédiaires ni de rites. Elle peut se passer du sacerdoce, des sacrements et de la Parole. Son oraison même est devenue méditation. Elle passe de l'adoration cultuelle à l'adoration personnelle. Elle essaie d'aspirer, en quelque sorte, la *vie entière* dans l'orbe de la contemplation, afin de la soumettre à l'unification de son être interne. C'était l'idéal de vie de S. Thomas d'Aquin[3]). « Devenue habituelle, la contemplation restitue les activités inférieures à leurs fonctions normales, réalisant une sorte de dédoublement harmonieux »[4]). Il est vrai que la piété catholique oppose souvent la vie contemplative des moines à la vie active des simples laïques et que, d'autre part, l'Eglise se méfie d'une spiritualité outrée. On a désigné cet état de la vie contemplative par le terme paulinien de la « prière sans cesse ». Pourtant, la κοινωνία constante qui rattache l'apôtre au Seigneur, avait un caractère plus personnel que l'adoration mystique, et son εἶναι ἐν Χριστῷ, quelque mystique qu'ait pu être cet état, rentre plutôt dans le cycle de l'édification et se rapporte mieux au culte idéal à tendance morale qui embrasse la vie entière. En général, l'oraison continue des mystiques qui n'est autre chose qu'une stupeur devenue permanente, ne fortifie pas les énergies du sujet, mais les use. Le fait est que des affaissements suivent les envolées et que le soi-disant culte permanent comporte des intermittences douloureuses. En tout cas, cette vie contemplative confirme l'indifférence cultuelle du mysticisme.

Il y a, cependant, des cas particuliers, où l'adoration extatique, par sa contagion émotive, prend un vague aspect cultuel. Alors ce n'est pas une communauté, mais une *foule* qui, sous l'impression de quelque fléau ou par la suggestion de quelque mouvement révivaliste, s'y abandonne, au moyen de glossolalies, d'actions de grâces, de chants spontanés ou de spasmes extatiques. On rencontre ces phénomènes

---

[1]) *M. Proust:* A l'ombre des jeunes filles en fleur.

[2]) *Baruzi:* S. Jean de la Croix et le problème de l'exp. myst., 1924, p. 635.

[3]) Cf. *Gilson:* S. Thomas d'Aqu., 1925, p. 3.

[4]) *Maréchal:* Etudes s. la psych. des myst., 1924, p. 162.

chez les « pleureuses » montanistes [1]). Les flagellants du 14e siècle ont organisé de ces cultes en plein air. On en retrouve le pendant, à l'époque des persécutions, chez les huguenots cévenols: des paysans, ne parlant que le patois, entrent en état de trance et prophétisent en français, ou encore à l'occasion de la procession des saints dansants d'Echternach, dans le mouvement du Pays de Galles [2]) et parmi les piétistes du Wuppertal (Pfingstbewegung). Ou bien on voit les milliers de pèlerins accourus à Lourdes qui, sur la place du Rosaire, étalent leur ferveur en prières exaspérées, en chants obsédants: « Ave, ave, ave Maria », lorsqu'une guérison est attendue ou annoncée. L'exaspération religieuse risque pourtant de compromettre par ses sursauts l'ordonnance qui sied à un culte.

B. L'édification.

2. L'édification, réactivité cultuelle en face de la révélation divine.

Terminologies.

La gamme de l'expérience religieuse que nous comptons examiner, évolue à l'encontre et recoupe parfois celle que nous venons d'étudier. Partant du désir, le processus de l'adoration aboutissait à la quiétude absolue. Dans celui de l'édification, nous voyons un sentiment religieux, de caractère recueilli d'abord, obéir à une impulsion divine se condenser et tendre à une activité ardente qui se déploie dans le culte même et dans la vie. L'adoration conduisait à une sorte d'apothéose de l'homme, l'édification se parfait en une espèce d'incarnation du divin. L'adoration s'effectuait par la contemplation du mystère divin, l'édification se déploie sous l'influence de la révélation. Dans le premier cas, l'involution suivait l'évolution, dans le second, l'introversion précède l'expansion religieuse. Pour caractériser ce double processus, on pourrait, avec M. Spengler, songer à distinguer les instincts de *l'« âme magique »* qui tend à s'annihiler dans l'infini, et les volitions de *l'« âme faustienne »* qui, poussée par la grâce dynamogénique de Dieu, affirme sa personnalité propre en une action

[1]) *Renan:* Marc-Aurèle, 1918[12], p. 217.

[2]) *H. Bois:* Le Réveil au Pays de Galles, 1905, p. 191 : ...« on se lève comme un seul homme pour un chant spontané lorsqu'on est sous l'empire d'une commune et puissante émotion... De temps à autre, mais rarement, une allocution. La réunion se déroule comme elle veut, chacun fournissant son contingent, quand il s'y sent poussé... S'il y a des revivalistes en chaire, tantôt ils parlent, tantôt ils ne parlent pas... » P. 243 : « Un caractère spécial de ce Réveil, c'est que l'Evangile y est chanté plutôt que prêché. »

consciente. Pourtant, l'acception que le philosophe allemand donne au terme « magique », est inusitée et, en outre, la distinction qu'il propose, enserre cette double aspiration religieuse, commune à toute l'humanité, dans le milieu et la durée d'une culture définie, l'âme « magique » apparaissant comme spécialement orientale, l'âme « faustienne » comme occidentale[1]). — En désignant comme *mystique* l'expérience de l'adoration et comme *prophétique* celle de l'édification, nous n'employons également qu'une terminologie approximative, car le prophétisme historique nous révèle des états d'âme mystiques et, d'autre part, de grands mystiques comme S. Paul, S. Thérèse, Pascal, le Sadhou sont poussés par un besoin d'activité qui ne semble pas concorder avec l'abandon quiétiste des contemplatifs ordinaires. — On pourrait aussi se servir, pour faire la discrimination des deux mouvements cultuels que nous examinons, de la définition de M. Wobbermin[2]), qui, en analysant le sentiment religieux fondamental, le partage en un *sentiment de désir* et un *sentiment de sécurité*[3]). Mais si, par cette définition, les traits essentiels du phénomène religieux sont fixés, ni le processus psychologique, ni le rythme cultuel, ni le mouvement opposé de l'adoration et de l'édification ne nous semblent suffisamment retenus. Dans cette conception néo-schleiermacherienne, il n'est pas aisé de distinguer p. ex. la méditation intuitive et la méditation discursive. Ce n'est qu'en faisant un relevé circonstancié des deux processus qu'on réussira à insérer au bon endroit des fonctions religieuses qu'on a souvent confondues et qui, quand nous les analysons, se révèlent comme foncièrement différentes, selon qu'elles appartiennent au complexe de l'adoration ou à celui de l'édification; c'est le cas non seulement de la méditation, intuitive ou discursive, mais de l'effroi du contemplatif et du saisissement de l'inspiré, de l'extase mystique ou prophétique, de l'abandon quiétiste ou filial, du silence unitif ou du silence d'attente, etc. Même un psychologue avisé comme M. Guardini juxtapose la purification,

---

[1]) Des génies religieux comme les prophètes d'Israël, Jésus, S. Paul ne dépassent-ils pas le cadre de leur origine orientale? Leur vitalité volontariste ne pourrait-elle pas être qualifiée de faustienne ? — D'autre part, M. *Spengler* considère S. Augustin, le manichéen et le néoplatonicien, comme dominé par l'âme «magique» de l'Orient. Pourtant, comme promoteur de la doctrine de la justification, S. Augustin n'est-il pas un Romain imprégné d'esprit juridique, et, comme constructeur de la cité de Dieu, un fils de l'Imperium, un Occidental? L'esprit universel du grand évêque nous prouve que l'âme « magique », quoique d'origine orientale, peut se marier à toutes les civilisations.

[2]) *Wobbermin:* Wesen der Rel., 1921 (II), 254.

[3]) « Sehnsuchtsgefühl » — « Geborgenheitsgefühl ».

l'action et la contemplation comme les trois chemins conduisant à la communion divine, quoique les deux premières de ces notions rentrent dans le complexe de l'édification, la troisième dans celui de l'adoration.

Ces réserves faites, nous nous proposons d'employer les formules concises de MM. Spengler, Soederblom, ou Wobbermin, si elles se prêtent sans équivoque à notre développement.

Tâchons maintenant de désarticuler le rythme de l'édification. Sous l'impression de la révélation, la conscience religieuse évolue de la *réceptivité pure* (recueillement, abandon) à la *réceptivité spontanée* (divination, méditation, foi), à la *réceptivité volontaire* (impulsion morale) et enfin à *l'activité créatrice* (vie chrétienne, culte idéal).

a) *L'édification, réceptivité pure en face de la révélation: le recueillement.*

I. Le recueillement. La captation des forces divines.

Sortant de son silence, Dieu s'offre à l'âme humaine comme une force vivifiante, éducatrice et béatifiante au-dessus de toute autre force. Aucune méthode psychique, aucun entraînement ascétique, aucun effort mystique, aucune pratique cultuelle ne peut provoquer le fait de la révélation. Le vent souffle, où il veut. Si Dieu se révèle, c'est bien lui, lui seul, qui le veut. Jamais aucune piété ne pourra s'épanouir sans l'involution des forces divines nécessaires à l'évolution religieuse. La première réaction de l'homme en face de l'action divine qui éveille son âme, ne peut être que réceptivité pure, *recueillement*. S. Paul aime à désigner le culte comme προσευχή, ce qui signifie concentration orientée vers Dieu. « Le recueillement, dit W. Herrmann [1]), est l'attention que l'homme prête au dieu qui se revèle à lui ». Le recueillement, en tant que captation de forces divines, se compose d'une série de réflexes. Notons le saisissement, le silence d'attente, l'émotion sacrée.

Le saisissement. — Celui qui se dispose à recueillir les forces divines, peut s'attendre à recevoir un choc. Nous avons déjà rencontré la terreur dans le complexe mystique. Effet de la connaissance aveuglante due à la contemplation, elle y apparaît à l'une des dernières étapes de l'évolution. Dans la série des faits de l'édification, elle est un des premiers symptômes. Lorsque le divin qui était en Jésus, se révéla à Pierre, celui-ci en fut atterré. De même que, sous l'influence d'une frayeur, le sang reflue vers le cœur, son tempérament ardent

[1]) *W. Herrmann:* Real-Encykl., I, p. 497, Art. Andacht.

se contracta, sous la violence de l'incursion divine (Luc 5, 8). Aujourd'hui encore, tout homme dont le sentiment du divin n'est pas émoussé par d'éternelles redites, éprouve quelque chose de cette terreur chaque fois que le Verbe s'adresse à lui ou se dresse devant lui, pour lui faire entendre sa volonté, ses menaces et ses promesses. Alors l'homme éphémère et coupable tremble d'avoir en face de lui un interlocuteur tout-puissant et très saint. Adoptons un terme de M. Otto qu'il nomme « Creaturgefühl », le sentiment de la créature abîmée dans son néant en face d'un numinosum indicible et inabordable; c'est la terreur que les Grecs appelaient le « δεῖμα πανικόν » [1]). Ce n'est pourtant pas uniquement l'effroi en face du mystère que contient ce sentiment. La panique s'empare des humains, lorsque Pan, inopinément, sort des profondeurs des bois. Si la colère de Yahvé, comme dit M. Otto [2]), provoque l'effroi des hommes en tant que « mysterium tremendum » et à cause de l'inconcevabilité de l'arbitraire qui l'inspire, n'est-ce pas aussi l'explosion, elle-même, de cette manifestation irrationnelle de Yahvé qui terrifie les hommes? Et n'est-ce pas la colère du Dieu qui se révèle, qui paraît redoutable à S. Paul : « La colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété » (Rom. 1, 18)? Il ne s'agit donc pas, comme, pour l'effroi mystique, de faits métaphysiques, mais d'une crainte provoquée par le sentiment de distance qu'éprouve la créature par rapport au créateur, son maître et son juge. Ici, c'est l'impuissance de l'homme qui est la mesure de la grandeur divine (Job 37, 22, 23; Hebr. 10, 31), tandis que, de l'autre côté, la conscience qu'a l'homme de lui-même et de sa médiocrité, se perd; c'est le mystère, lui-même, qui cause l'effroi [3]). — Le *réflexe cultuel* de cet effroi (non mystique), c'est la glorification du Dieu majestueux devant lequel on se prosterne. La liturgie protestante qui n'est pas encline à l'adoration mystique, a fait ressortir cet élément de vénération prophétique. La nouvelle Liturgie de Genève, de 1921, débute par des lectures et des chants d'« adoration » [4]), extraits avant tout du Psautier selon la bonne tradition calviniste. Si l'adoration

---

[1]) Cf. *R. Otto:* Das Heilige, 1923 [11], p. 8 ss.

[2]) *R. Otto:* Das Heilige, p. 18 s.

[3]) Qu'on se souvienne des vers dans lesquels *Leconte de Lisle* traduit l'angoisse métaphysique de l'Ecclésiaste:

« Moi, toujours, à jamais, j'écoute épouvanté
Dans l'ivresse et l'horreur de l'immortalité,
Le long rugissement de la Vie éternelle. »

[4]) Suivant toute notre conception, nous voudrions réserver le terme d'adoration aux éléments mystiques. Nous désignerons donc cet écho cultuel du saisissement prophétique comme la glorification de l'Eternel.

mystique débute par un: « sursum corda » incitateur, l'édification prend son point de départ dans ce prosternement recueilli et dans l'humiliation en face de la sainteté et devant la majesté du Dieu révélé.

Le *silence* est une autre forme de recueillement. Nous sommes recueillis, lorsque nous ressentons la réalité de Dieu d'une façon si prépondérante que nous en devenons silencieux. Les lectures de la messe étaient autrefois précédées d'une invitation au silence, dont la formule s'est conservée dans l'ordre de la cérémonie appelée « Ouverture des oreilles » préparant au baptême. Le diacre disait à haute voix: «State cum silentio, audientes intente »[1]). Pour être recueilli il faut se dégager de toutes distractions, il faut s'asseoir dans le silence. M. Otto semble admettre que le silence sacramentel se dégage d'une manière organique du silence d'attente[2]). Pour notre part, nous croyons devoir établir une différence essentielle entre ces deux silences. Le second appartient à la sphère de la révélation; c'est le plus puissant, le plus évangélique aussi, celui duquel, comme p. ex. chez les quakers, s'élève la parole prophétique et qui se transformera en actes. Ce silence est un courant qui traverse l'esprit, provoqué par l'approche de celui qui va se révéler. « Le silence de leurs assemblées (quakers), dit Hodgkin, ne dénote aucune passivité, mais une activité accrue »[3]). C'est « un silence vivant ». On y découvre le secret de l'énergie si bienfaisante des « frères »; dans leur charité rien ne trahit un mysticisme quiétiste. Leur silence demeure logiquement dans la tradition calviniste. Il est vrai que les quakers pratiquent aussi le silence mystique. Mais celui-ci est une greffe qui ne semble pas bien s'adapter à ce puritanisme de tendance apostolique. Aussi risque-t-il de dévier et d'aboutir parfois à une inertie morne, à une stupeur infé-conde dont Hodgkin nous donne des exemples[4]). — Il est regrettable que le *culte protestant* qui est basé sur le principe de la révélation, ait perdu à peu près entièrement ce silence d'attente, qui est véritablement une Prière. La Parole que l'on prône comme le centre cultuel du protestantisme, manque nécessairement d'intensité, si son message n'est pas précédé du silence de recueillement, si la révélation se déverse sur des âmes qui ne s'y attendent pas. La prière et la prédication sont privées du rythme qu'elles devraient avoir, s'il leur manque ce corollaire. De là, le caractère tantôt haletant, tantôt endormant du culte protestant. C'est une musique sans soupirs et sans points d'orgue.

---

[1]) *Duchesne:* Origines du culte chrétien, 1920, p. 181.

[2]) *Otto:* Aufs., d. N. betr., 1923, p. 172: « das Schweigen (le silence d'attente) war zugleich numinos sacramental geworden. »

[3]) *Hodgkin:* Schweigender Dienst, trad. all., 1921, p. 38.

[4]) *Hodgkin,* ibid., p. 49.

Le recueillement comporte une troisième forme plus répandue que les deux premières, plus accessible aussi à la moyenne des fidèles: *l'émotion sacrée,* composée de gravité, de solennité, de respect. Elle gagne les cœurs qui s'ouvrent aux grandes choses promises dans la présence de Dieu, dès qu'ils se détachent des préoccupations profanes. Dès le seuil du sanctuaire, la tête se découvre ou les pieds se déchaussent (Ex. 3, 5; Jos. 5, 15; Es. 20, 2; Actes 7, 33); la voix s'abaisse; les genoux se plient; les yeux se ferment; les mains se joignent. Dans une prière préparatoire, l'âme s'épanouit comme une fleur qui déploie son calice pour y recevoir la belle lumière qui la colore, et la douce rosée qui la vivifie. La Parole accentue encore l'émotion sacrée des croyants. Schleiermacher a déjà réclamé cette atmosphère cultuelle: « Tout au culte est fête »[1]) Et M. Smend considère ce caractère[2]) comme un élément primordial du culte. Il faut pourtant reconnaître que le recueillement et, en particulier, le sentiment de la solennité sacrée ne sont que des états d'âmes préparatoires ou subséquents. En règle générale, l'édification est orientée soit vers ce qui est en arrière, vers le fait historique de la révélation, soit vers ce qui est en avant, vers ses effets pratiques dans la vie du chrétien. Voici une autre preuve du rôle avant tout auxiliaire de l'édification: Au culte protestant, les prières liturgiques ou bien invoquent Dieu de vouloir se manifester dans sa Parole, ou bien lui rendent grâces pour les bienfaits de sa Parole. Ce n'est donc que rarement que les tendances psychiques des fidèles se concentrent dans le moment même de la rencontre avec Dieu. L'expérience nocturne du jeune Samuel au sanctuaire de Silo traduit d'une manière typique l'émotion sacrée du recueillement qu'éprouve toute âme sincère à laquelle Dieu demande à se communiquer: « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute! » (1 Sam. 3, 10).

II. Le recueillement. Le rassemblement des forces humaines.

Au recueillement purement réceptif s'ajoute une forme de recueillement qui marque déjà la transition vers la réceptivité spontanée. Ayant ouvert sa conscience à l'Etre qui passe, ce qui ne demande pas grand effort, l'esprit retient les ondes de l'influx divin. La concentration des forces humaines illuminées et sanctifiées complète la réception des forces divines. On appelle, en psychologie, ce recueillement expectant: la préattention. Se recueillir signifie donc laisser agir les forces divines de telle façon que les forces humaines éveillées et vivi-

1) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 737: « Fest ».
2) « feiern », « Feier ».

fiées par ce contact s'unissent, elles aussi, en un faisceau de puissances vitales, prêtes à agir. L'influx divin, pénétrant dans les régions subliminaires de la conscience, y remue, comme l'ange de Béthesda, les eaux dormantes du lac souterrain dans lequel se sont rassemblés des impressions antérieures, des souvenirs bénis, des tendances primitives, des vertus innées qui, en se joignant les uns aux autres, prennent conscience de leur propre valeur et agissent sous l'inspiration de Dieu et pour sa gloire. « Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor », dit S. Augustin [1]). L'infini pénètre dans le fini et le baigne de flots salutaires. L'esprit de Dieu que l'homme pressentait autour de lui, et qui, en Christ, s'est révélé en dehors de lui, se révèle en lui. L'âme se voit soumise à une œuvre de pénétrante assimilation du divin. Sans vouloir se substituer à elle, Dieu se mêle à la meilleure partie d'elle-même. Elle n'a pas le sentiment d'avoir contribué à ce fait. Se rendant compte que l'énergie créatrice est autre chose et plus que la création, elle considère l'influx de forces surnaturelles comme des faveurs surabondantes de la *grâce divine*. Elle prend l'attitude qui convient: elle absorbe le plus possible des puissances qui accourent et qui, en elle, deviennent des réalités. Elle sent ses ressorts intérieurs se retremper dans cette expérience vitale. Ses forces s'accroissent, son effort s'intensifie. Et parce que la réalité objective est considérée comme ayant créé l'expérience subjective, celle-ci apparaît comme un gage de celle-là. Voilà le miracle de la transmission de la grâce dans la sphère de l'action humaine.

Et, second miracle: par le don d'énergie vitale qu'il doit à la grâce révélée, l'homme peut désormais *vivre en lui-même* et accomplir sa destinée. « Il n'est plus citerne, mais source » [2]). Il acquiert la liberté. Il agit. Il agit en Dieu, parce que Dieu agit en lui. Il agit par lui-même. Il demande à offrir spontanément à Dieu la meilleure part qu'il puisse donner, celle qu'il a reçue de Dieu, celle qui constitue sa personnalité. Il se donne lui-même. Si Dieu se donne aux hommes, il n'y a qu'une réponse possible: il faut que l'homme se donne à Dieu. A la révélation répond le *sacrifice* dans son sens le plus élevé, à la grâce, l'*abandon prophétique* très dissemblable de l'abandon mystique.

En résumé: le recueillement est à la fois passif et actif. Il s'effectue, lorsque l'individualité du croyant espère entrer en contact avec l'absolu et, s'ouvrant à cet influx, se prépare à en saisir les éléments qui contiennent une affinité élective avec ce qui constitue le meilleur de son être. C'est ce que Gœthe, dans son Ganymède, appelle: « um-

---

[1]) *S. Augustin:* Conf., IX, 6.
[2]) *Dom. Festugière:* Rev. de Phil., 1913, p. 767.

fangend umfangen ». Le recueillement est un processus organique d'assimilation de l'objet et d'abandon volontaire du sujet; d'autre part, l'individualité vit dans l'effort de l'assimilation, elle est récréée dans l'abandon de la personne.

b) *L'édification, réceptivité spontanée en face de la révélation: Ses organes.*

Analysons sommairement cette réceptivité spontanée. Elle intéresse d'abord la *connaissance*: l'homme cherche à connaître ce que Dieu entend lui révéler. Chez les inspirés, les prophètes, les âmes d'élite, cette connaissance revêt un caractère intuitif; elle s'effectue par la *divination;* chez la moyenne des croyants, elle affecte une forme intellectuelle, et le sacrifice de soi-même se fera sous forme de *méditation.* — La réceptivité spontanée affectera, d'autre part, un *caractère spécifiquement religieux,* elle s'épanouira dans l'acte spirituel de la *foi.*

I. La connaissance religieuse.

Ayant recueilli la révélation, le sujet réagit. Il éprouve le besoin de sonder le divin qui s'offre à lui, de le comprendre, de se l'assimiler. Or, les moyens d'approfondir cette connaissance religieuse sont différents. Des ailes poussent aux uns. D'autres s'avancent pas à pas. Ceux-là s'approprient les données de la révélation par la *divination intuitive;* ceux-ci par la *méditation discursive.*

1. *La divination prophétique* α. *Son aspect général.* — Nous avons noté le fait que, dans la révélation, il reste une part de mystère. Jamais l'intelligence qui ne peut construire son objet qu'au moyen de matériaux que lui offre le monde sensible, n'acquerra le contenu intégral de la révélation. Jamais les notions universelles n'en épuiseront la signification intrinsèque. Il faut donc au croyant une intuition, capable d'atteindre son objet en une assimilation immédiate, un organe pour percevoir le divin, un organe du sacré (pour employer la formule moderne) qui convienne, premièrement, aux objets de la révélation proprement dite, en tant qu'ils sont transmissibles à la connaissance naturelle, et qui, secondement, pressentisse le fait surnaturel du mystère dont les données transcendantes demeureront inaccessibles à l'esprit humain. Il faut au croyant un organe pour la révélation entière, pour saisir la révélation qui s'offre à l'homme, comme pour percevoir le mystère de la révélation qui se refuse à lui. Le sujet illuminé ayant senti pénétrer en lui la révélation, cet organe se crée. L'âme se découvre des forces

prophétiques extraordinaires qui lui permettront de scruter, à l'aide de l'imagination et en une conscience globale, la réalité idéale, extérieure au moi. Ne nous rencontrons-nous pas avec le P. Maréchal?[1]) Il expose que l'intelligence humaine, orientée, dans son fond le plus intime, vers une intuition intellectuelle, n'atteint pas ce but, parce qu'elle est enfermée dans le cercle étroit de la donnée sensible et quantitative. Alors «l'antinomie de cette aptitude fondamentale et des restrictions que lui oppose l'intellection sensible», ne peut être levée que par «l'intervention d'un pouvoir extérieur» présentant directement à l'intelligence son véritable objet. Cet état de connaissance se traduit souvent par des rêves, des visions, des «hallucinations normales»[2]), qui se distinguent de l'extase mystique. Wundt[3]) a noté la différence de ces deux états de conscience. Nos prémisses expliquent l'analyse qu'il en fait. — L'*extatique* contemplatif se transporte hors de lui, dans les sphères suprasensibles d'«une sorte d'outre-vie, d'outre-nature»; mais il ne considère pas la connaissance qu'il y acquiert, comme un don de la grâce; c'est par des effets d'autosuggestion ou des exercices spirituels qu'il se hausse, lui-même, jusqu'à l'inconscience exaltée ou apathique. Il ne se soucie ni du Dieu révélé, ni même du Dieu mystérieux, en tant qu'il est la cause de son désir religieux. Dieu n'est l'objet de son amour que parce qu'il est le but de ses désirs. C'est sur les appétitions et les imaginations de sa propre âme qu'il bâtit le château intérieur de son extase. — *L'illuminé prophétique,* par contre, brûlé d'un feu intérieur, ne se dissimule pas que c'est la foudre du Dieu vivant qui l'a embrasé. Une volonté supérieure, impétueuse, s'est substituée à la sienne. Il se sent possédé par l'Esprit, qui a mis la main sur lui. Il sait qu'il ne doit pas à lui-même ce qui se passe en lui, et que, s'il éprouve un sentiment du mystère, c'est un effet de la révélation. C'est sur ce sentiment d'être l'organe d'une puissance transcendante que repose son autorité et sa fierté. Le fait de s'opposer parfois à sa vocation comme à une contrainte insupportable, (Jer. 1, 6-11) prouve bien que c'était un autre être dont il redoutait l'emprise. — La divination suppose dans ses débuts la passivité et le recueillement, mais lorsque l'influx s'est effectué, l'involution des forces divines s'accompagne d'une formidable tension de l'âme et d'une convergence de toutes les puissances psychiques et psycho-physiques sous l'hégémonie d'une seule idée qui est celle de la grâce révélée. Le moi sous-jacent du sujet

---

[1]) *Maréchal:* Etudes sur la psych. des myst., 1924, p. 177.

[2]) *M. de Montmorand:* Psych. des myst. cath. orth., 1920, p. 123.

[3]) *Wundt:* Völkerpsychologie, II, 2, p. 94.

prophétique s'éveille et s'élève d'un bond au-dessus de lui-même. Des vertus s'annoncent qu'il ne savait pas posséder. Jamais son intelligence ne fut plus lucide. Puis l'inspiration se change en imagination créatrice et se concrétise dans la pensée. « L'extatique devient écrivain, le prophète devient poète. »[1]) Mais c'est surtout dans la parole et dans l'action du prophète que se déverse l'impulsion divine. Victime et organe de Dieu, il parle et il agit, comme s'il était Dieu lui-même. Alors la communion avec Dieu est plus profonde encore que dans le recueillement, parce que les forces de l'homme et celles de Dieu, jetées dans le cours du même fleuve, se confondent. — Puis la connaissance divinatrice se retourne avec une entière clairvoyance soit vers les situations et des personnes présentes, soit vers des événements éloignés dans l'espace et dans le temps. La réaction principale du sujet prophétique consiste alors à mettre en contact la force impulsive de la révélation dont il fut l'objet, avec la réalité ambiante, d'agir sur elle par le message ou par l'action missionnaires. Le prophète s'abandonne à Dieu pour se donner au monde. Tel est son *sacrifice:* car, si l'interprétation des rêves visionnaires exige déjà un effort intellectuel considérable, la conversion des forces divines accumulées en impulsions personnelles est une espèce de souffrance, et, de plus, l'énoncé des vérités qui brûlent le cœur, provoque le scandale de la foule inintelligente. Mais c'est précisément alors que le prophète se rend compte que son assujettissement intérieur et que les tribulations extérieures n'amoindrissent pas les fonctions de sa personnalité, mais contribuent à faire rayonner d'autant plus puissamment son moi pneumatique: « Ὅταν ἀσθενῶ, τότε δύνατός εἰμι (2 Cor. 12, 10). — Ici, il convient de signaler, à côté des prophètes d'Israël qui sont les types de cette catégorie de voyants, quelques mystiques, chez lesquels, comme chez Platon, l'extase couronne la pensée dialectique, sans l'amoindrir[2]), ou chez lesquels la ligne de la vie contemplative se rencontre avec celle de l'action prophétique: L'énergie spirituelle de S. Paul ne fut jamais paralysée par l'extase. On observe, de même, chez S. Thérèse, à côté de langueurs et d'ivresses érotiques, des états visionnaires qui n'énervent pas l'activité des centres vitaux, mais l'augmentent, des transports que ne suivent pas les « états mystiques négatifs »[3]), l'« aridité » et la prostration qui, chez les « bas mystiques », sont la rançon du « gusto celesto ». « Le but de l'oraison, dit S. Thérèse, n'est pas le repos, mais l'activité. » « Il faut que Marie et Marthe ... donnent l'hospi-

[1]) *Hölscher:* Die Propheten, 1914, p. 317.
[2]) *Platon:* Phèdre 249. Banquet 210 E.
[3]) *Truc:* Revue philos., 1912, N° 6.

talité à N. Seigneur. »[1]) Elle parle de son « mâle courage »[2]). Elle réforme le Carmel. Elle fonde 17 monastères. Elle prend des décisions rapides. Elle est une conductrice d'âmes clairvoyante. Il y a là, à côté de phénomènes d'un mysticisme quelquefois pathologique, des symptômes d'une réceptivité consciente par rapport aux impulsions de la révélation. — Le cas de *Mad. Sémer* est un autre exemple de ce que M. Paul Doumergue a appelé le « mysticisme de l'action »[3]), ou de ce que M. Seeberg appelle une « mystique volontariste »[4]). Cette femme se rend compte de la « grande vie » qu'on porte en soi. « Il est impossible, dit-elle, que la magnifique joie de l'épouse ne conduise pas au devoir avec allégresse. » « Il faut être prêt à quitter l'extase pour la plus petite obéissance. » — Enfin, chez le *Sadhou Sundar Singh,* on voit également le tempérament prophétique déterminer le mysticisme. Ayant passé par des états transsubjectifs, il ne se sent jamais écœuré ou desséché. Son mysticisme est authentique: « il glisse dans l'extase »[5]). Mais il ne s'y prépare pas par des exercices de yogha, il la reçoit comme un don de la grâce. L'extase est comme la perle que l'on trouve d'une façon inattendue. Il en sort fortifié pour les devoirs du jour et les fatigues de son ministère: « C'est la volonté de Dieu qu'ayant reçu le feu du S. Esprit, nous en communiquions l'ardeur et la lumière à d'autres pour leur salut. » « Que le Seigneur nous aide à faire influer et à déverser les forces vitales de l'Evangile. »[6]).

β. *La divination: Son expression cultuelle.* — L'expression cultuelle de la divination n'est pas fréquente. Les prophètes sont rares et les illuminés manifestent souvent une aversion instinctive pour le temple de Béthel (Amos 7) et la Synagogue de Nazareth. Les rites traditionnels leur semblent endiguer le flux originel des prophéties. — Il s'est produit, dès les époques les plus anciennes, des tentatives de s'approprier, au moyen d'une *divination artificielle,* les révélations d'un monde transcendant. Il y a eu, à côté des oracles d'inspiration qui découlaient de l'enthousiasme, l'oracle organisé. On cherchait à susciter des rêves en dormant dans l'enclos du sanctuaire. Des vapeurs sortant de terre obnubilaient la Pythie de Delphes. Elisée se senti

---

[1]) *S. Thérèse:* Château int., 7e demeure, c. IV.
[2]) Vie de S. Thérèse, éd. *Bouix-Peyré,* ch. II.
[3]) Foi et Vie, 1924, N° 5, p. 239.
[4]) Il la distingue de la mystique spéculative et contemplative. *R. Seeberg:* Die Lehre Luthers (Lehrb. d. Dogm. Gesch., IV, I), p. 310 s.
[5]) *Heiler:* Sadhu Sundar Singh, 1924, p. 79.
[6]) *Heiler:* S. S. S., p. 91, 95.

« empoigné par la main de Yahvé après avoir entendu le jeu de la harpe (2 Rois 3, 15).

Dans un sens plus élevé, la divination de personnalités géniales ou de groupes inspirés s'est, au culte, souvent mise directement au service de la révélation. La *prédication* est, en principe, la transposition des intuitions d'une âme ouverte aux voix d'en-haut en une élocution puissante. Elle a pour but «de vivifier la conscience religieuse de la communauté, tout le culte n'étant qu'une institution destinée à mettre en circulation la vie religieuse... L'édification, c.-à-d. le fait de vivifier la conscience religieuse, voilà la chose essentielle »[1]). Cette tâche constructive ne peut être accomplie que par une personnalité qui se trouve en parenté spirituelle et en contact constant avec l'Ecriture[2]). Cette divination ne se traduit pas seulement par des improvisations. La plupart des grands prédicateurs chrétiens préparaient soigneusement leur message. Que la divination entraîne le prédicateur pendant qu'il conçoit son sermon, ou pendant qu'il le prononce, peu importe! elle sera toujours le fruit, inattendu peut-être, du recueillement, une évolution spontanée, succédant à l'involution d'inspirations divines. Même des esprits médiocres, mais fervents peuvent avoir leurs heures de transport et, placés sous le vent de l'Esprit, parvenir à une connaissance du Verbe que d'autres plus savants et plus éloquents, n'acquièrent jamais. — D'autres fois, la *prière*, expression spontanée d'une intuition particulière, transmet, aux *fidèles* aussi, une intelligence approfondie de la révélation. Et quand même cette divination suggestive manquerait au témoignage subjectif de celui qui est appelé à diriger la piété collective, elle pourrait être l'effet de lectures bibliques ou d'actes liturgiques qui sont les effluves classiques et impérissables de la révélation. Si le culte laisse ses droits à la divination, il assurera des dérivés à la révélation, tout en respectant le coin de mystère. L'édification en sortira.

2. *La méditation. Son aspect général.* — La méditation discursive accompagne ou enveloppe chez les grands inspirés eux-mêmes, la divination intuitive[3]). Elle est le mode de connaissance habituel pour la *moyenne des fidèles*. Eux aussi, ne peuvent, d'ailleurs, se passer entièrement de l'intuition, qui n'est pas, en fin de compte, le privilège

---

[1]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 216.

[2]) *Schleiermacher,* ibid., 241.

[3]) « Le poète appelle l'inspiration par la méditation, comme les prophètes s'élevaient à l'extase par la prière. » *Alfred de Vigny:* Lettres d'A. de *Vigny* à V. Hugo, publiées par *L. Barthou:* Revue des deux Mondes, 1925, N° 1.

des seuls initiateurs et des personnalités créatrices. Elle peut être le partage d'âmes ingénues possédant une divination de l'être divin, de sa présence, de sa volonté ou de sa pensée qui étonne les docteurs et qui confond les scribes. L'enfant surtout vit dans la sphère de la révélation par la divination des « mystères de la vie personnelle »[1]). L'intuition, si peu développée soit-elle, précède donc la méditation. Le primitif, p. ex., s'est fait une image religieuse du monde, avant qu'il n'ait réfléchi sur le divin de façon abstraite. C'est du rêve purement existentiel que se dégage un état de conscience lucide. Alors vient le moment où la croyance intuitive ne suffit plus à l'homme, où il veut concevoir ce qui lui a été révélé, où il fait appel à la raison et même au raisonnement. Pour s'adapter à des conditions de vie difficiles, le primitif se voit forcé de faire un effort attentionnel[2]). A un degré supérieur de culture, le même fait se reproduit. Pour ne pas voir périr sa vie intérieure, l'homme religieux concentre son attention sur les causes de ses puissances religieuses et sur les moyens de les augmenter. Car si le caractère irrationnel de la religion nous fait comprendre que la divination intuitive précède les conclusions rationnelles, l'intelligence du fait religieux n'en est pas moins un postulat de la nature humaine, dès qu'un certain degré de culture est atteint. Alors la collaboration de l'intellect avec l'instinct intuitif devient une nécessité. C'est dans cette conjoncture que la connaissance religieuse s'épanouit dans sa réalité vivante et son activité spirituelle. Autrement dit, la méditation fait de l'inspiration une chose normale. La concentration mentale n'est plus un fait de réceptivité plus ou moins spontanée, mais une activité qui avance l'œuvre de l'édification en plaçant une réalité spirituelle « in medium », dans le centre vers lequel s'oriente la pensée, le sentiment et la volonté: C'est le fait de la *méditation*.

Dans le complexe de l'édification, la *méditation mentale*[3]) joue un rôle analogue à celui qui, dans le processus de l'adoration, appartient à la *méditation contemplative*. Les deux servent de commutateurs aux courants dans lesquels elles sont insérées. Mais ces courants suivent des directions opposées l'une à l'autre. La méditation contem-

---

[1]) Cf. *H. Holtzmann:* Monatschrift f. kirchl. Praxis, 1902.

[2]) Cf. *Ribot:* Psych. de l'attention, 1919[15], p. 59 s.

[3]) Nous l'appelons « mentale » pour plus de simplicité, parce que l'élément intellectuel y prédomine, en réalité la méditation religieuse comporte aussi des tendances affectives. Car la révélation, intéressant le salut de l'homme, remue son affectivité. C'est même par cette voie qu'elle excite l'attention qui accompagne le cours de la méditation et en assure la continuité, car « l'attention a partout et toujours pour cause des états affectifs. » (*Ribot:* Psychol. de l'attention, 1919[15], p. 11.)

plative transforme l'évolution des désirs excités par le mystère divin en une involution tendant à l'unification mystique. La méditation mentale, par contre, change l'involution des valeurs de la révélation dans l'âme en une évolution de puissances religieuses et d'activités éthiques. La méditation contemplative concentre les tendances disséminées de l'inquiétude religieuse pour les apaiser en les réunissant; la méditation mentale concentre les forces religieuses découlant de la révélation divine et recueillies par l'esprit humain, pour les dégager, les extérioriser et les propager. La méditation contemplative intéresse avant tout la vie affective, la méditation mentale est de nature intellectuelle, sans pourtant infirmer les droits de l'âme, les appuyant même, et «changeant en volontés et en actes les forces vives de l'âme». La méditation contemplative est une synthèse sentimentale, la méditation mentale est une synthèse démonstrative et volontaire. L'orientation de ces deux formes de méditation est donc contraire. Claus Harms [1]) a déjà remarqué que la contemplation et l'attention se contrarient l'une l'autre, que ce qui favorise l'une, trouble l'autre.

La méditation mentale aura donc pour mission, *premièrement,* de *concilier les intuitions* implicites et les *raisons* explicites qui, alternativement et même simultanément, se présentent à l'esprit sous l'impression du fait objectif et surnaturel; car la raison, parce qu'elle ne fait qu'effleurer la surface de la vie intérieure, ne peut prétendre fonder une conception religieuse certaine, que si ses postulats ne vont pas à l'encontre des intuitions de la divination; celles-ci, de leur côté, ne se sentiront affermies, que si elles se voient affirmées et exposées en idées bien définies. — *Deuxièmement,* la méditation s'appliquera à *interpréter les données de l'expérience religieuse,* selon les critères de la révélation. Elle obligera l'âme à sortir d'elle-même en regardant Dieu et à rentrer en elle-même pour juger ses propres ombres à la lumière de la perfection divine. Elle éliminera les scories d'une religiosité inférieure qui, facilement, s'agrègent aux éléments d'inspiration divine et elle retiendra l'or de la vérité éternelle. — *Troisièmement,* elle s'efforcera *d'appliquer aux besoins personnels les principes* de portée générale. Elle déduira les conséquences pratiques de ce que les normes de la révélation divine proclament comme étant la vérité absolue. — *Quatrièmement,* elle *choisira* parmi les données de la révélation *un idéal* capable d'unir et de diriger les diverses tendances de l'esprit. Elle concentrera l'attention des chrétiens sur l'idée-mère de l'Evangile, sur le fait qui se rapporte à la fois aux fins de Dieu et aux aspirations suprêmes de l'homme, au salut individuel et à la rédemp-

[1]) *Cl. Harms:* Pastoraltheol., 1878[8], II, p. 123.

tion universelle, sur l'idée du royaume de Dieu. — *Enfin* la méditation, tout en aiguisant la subtilité spirituelle pour mieux percevoir les voix de l'Esprit, s'emploiera, d'une part, à *rectifier les aberrations de l'imagination* et à gouverner les élans *du sentiment,* d'autre part, à *écarter l'automatisme* qui affadit l'âme et qui déshonore toutes les expressions religieuses.

Dans ce but, la méditation se servira de la *parole,* d'abord de celle d'autrui, de celle des grands initiateurs qui, comme dit Luther, est « la pierre-à-feu tirant l'étincelle de nous-mêmes ». (Même la méditation contemplative part de textes, avant de passer à l'oraison affective; c'est ce que S. Thérèse appelait « la contemplation acquise »). Guidé par la parole classique des maîtres, le méditatif donnera, lui-même, à ses expériences de l'objectivité révélée l'expression verbale qui leur convient, afin de leur assurer une vitalité pleine de promesses. La parole ne traduira pas seulement les inspirations du Verbe, mais en dégagera les impulsions, car, sans le substrat de la parole et sans l'objectif de l'action, la méditation risque de se diluer en une « vaine rêverie »[1]). Il faudra donc que l'*attention,* qui est comme le système nerveux de la méditation, assure à la parole une impulsion de vie, et un but à l'action. Boutroux désigne comme le « principe de l'action la concentration de nos facultés sur une idée unique»[2]). L'attention est une forme de volonté et, selon W. James, c'en est même la forme primordiale. Se présentant ainsi comme un état de tension en face des données de la révélation ou d'inhibition à l'égard de toutes les préoccupations étrangères à cet objet essentiel, l'attention est un signe de liberté spirituelle. Somme toute, la méditation est à la fois effort de la pensée et travail de la volonté. « Penser avec élévation, dit S. Thérèse[3]), penser d'une manière pure et saine, ne s'acquiert pas tout seul; c'est un sillon qu'il faut creuser. » D'abord un acte de réceptivité intellectuelle et sentimentale, la méditation devient un don de soi, une activité intérieure qui, logiquement, d'éclanchera l'activité extérieure.

β. *La méditation. Ses fonctions cultuelles.* — Basé sur le message de la Parole, le *culte protestant* réclame, de par sa nature, une méditation systématique des vérités révélées dans l'Evangile. Un même mot, λόγος, désigne la parole et l'idée qu'elle transmet. Au Logos de la révélation répondra le Logos de la méditation, afin d'effectuer l'unité de la pensée et de la parole. Si la sincérité est un des prin-

---

[1]) « nichtiges Brüten », *Schleiermacher :* Predigten, éd. Reimer, 1843, III, 707.

[2]) *Boutroux:* La psychologie du mysticisme. Revue bleue, 15 mars 1902.

[3]) Cf. *James:* Exp. rel., 1906, trad. Abauzit, p. 99.

cipes du culte évangélique, la méditation en est la garantie. — Le *prédicateur,* avant tout, doit se livrer à la méditation. Quand même il serait un tempérament prophétique, ses improvisations même doivent être enveloppées d'une méditation constante. C'était le cas pour Spurgeon, à qui il arrivait de monter en chaire sans savoir quel texte il traiterait et qui, pourtant, était capable de donner ex abrupto une interprétation riche et pénétrante de n'importe quel passage biblique. Le célèbre prédicateur F. V. Reinhardt raconte dans ses souvenirs que, même en lisant la Bible pour son édification personnelle, il avait l'habitude de monnayer en espèces homilétiques les trésors de la révélation. — Le prédicateur qui ne croit pas pouvoir s'attendre à des intuitions extraordinaires, doit tout particulièrement pratiquer la méditation. Son esprit s'efforcera de tirer de son texte autant de lumière que possible; il en étudiera le contexte, la relation historique, le sens pneumatique, les conclusions pratiques; il cherchera des images pour expliquer sa pensée. Et cette méditation ne lui fera pas oublier que c'est la révélation divine qu'il est appelé à transmettre aux âmes assemblées au culte. La méditation préalable du pasteur s'étendra aussi aux parties liturgiques, au choix des cantiques, des lectures et prières, afin que le culte dans ses divers éléments, comme dans son ensemble, soit vraiment le reflet de tel ou tel rayon de la révélation [1]). — Non seulement celui qui préside au culte, mais les *fidèles* aussi sont appelés à la méditation. La prédication les invite à s'élever sur les sommets. En l'écoutant, leur *attention* sera *spontanée,* qu'elle soit retenue par son sujet même, ou qu'elle soit excitée par l'enthousiasme du prédicateur. Alors elle demandera peu d'effort. Mais l'*attention volontaire* peut être nécessaire, si l'insuffisance de l'orateur ou la profondeur du sujet semblent voiler ou trahir les intentions de la révélation. La méditation raccordera le sens général de la parole révélatrice avec les besoins de chaque auditeur ou de l'assemblée comme telle. Elle servira ensuite à découvrir des aspects nouveaux de l'antique révélation. « C'est une découverte en pays de connaissance. » [2]) Enfin, les fidèles assemblés au culte protestant méditeront, eux aussi, les prières, les textes, les chants de la liturgie, la signification des actes sacrés qu'ils célèbrent, et même des gestes rituels auxquels ils s'associent. — En participant ainsi au culte, d'une façon plus que réceptive, liturge et assemblée, prédicateur et auditoire *s'édifieront* dans le sens biblique du mot, c.-à-d. que « tout le corps, bien ordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement

---

[1]) Cf. *Th. Voss:* Der Gottesdienst als liturgische Einheit, 1915.
[2]) *Dom Festugière:* Revue de philos., 1913, p. 763.

selon la force qui convient à chacune de ses parties et s'édifie lui-même dans la charité » (Eph. 4, 16).

En vertu de ses attaches avec le dogme, la *Liturgie catholique* réserve également une place importante à ce moyen d'édification. Les bénédictins s'appliquent particulièrement à cultiver la méditation. Ils en donnent la justification théologique suivante: La Liturgie « est toute imprégnée des données intellectuelles de la révélation »[1]). Les formules ciselées des prières, concordant avec les traits précis de la doctrine, sollicitent la réflexion. En s'offrant comme la totalité de la vérité, l'objectivité de la Liturgie demande à la méditation de rassembler les émotions éparses, d'écarter les dévotions subalternes, de combattre la vague sentimentalité de la piété populaire et d'harmoniser les divagations mystiques, lorsqu'elles provoquent « des tiraillements entre l'imagination qui s'attarde et l'office qui se poursuit »[2]). Ces liturgistes sévères recommandent pour le début de l'oraison mentale la méditation de textes précis. Pour soutenir l'attention, ils proposent des méthodes ascétiques: s'attacher à de pieuses pensées autres que celles suggérées par le texte ou par le rite, p. ex. au mystère de la fête qu'on célèbre; s'attacher ensuite aux pensées et aux sentiments exprimés par le texte lui-même[3]). Ils recommandent d'adapter même toutes les attitudes de leurs corps aux paroles et aux chants de la Liturgie, en observant la vieille prescription de la règle de S. Benoît: « Sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae. » Ils demandent que la « Liturgie suggère des attitudes d'âme sincères »[4]), la méditation étant le moyen le plus adéquat pour donner une expression probe à la religiosité collective. Les formules et les cérémonies ne doivent pas être un langage permettant à l'homme de se conformer à une religiosité inférieure, comme ce fut le cas lors de la conversion des Germains par S. Boniface ou des foules d'Extrême-Orient par le jésuite M. Ricci. En réclamant l'« attention spirituelle » qui approfondit le sens des textes liturgiques, ces liturgistes bénédictins ou ceux du diocèse d'Utrecht luttent contre la fâcheuse distinction d'une triple attention (attentio superficialis, attentio litteralis, attentio spiritualis) qui n'est autre que la théorie de la foi implicite appliquée aux manifestations cultuelles, et s'explique par la théorie du mérite attaché à toutes les pratiques rituelles. Cette discipline liturgique se rapporte donc à la méditation mentale dont

---

[1]) *Guardini:* Vom Geist d. Lit., 1921, p. 6.
[2]) *Dom Festugière:* Revue de Philos., 1913, p. 764.
[3]) Cf. *Dom Festugière:* Revue de Philos., 1913, p. 761.
[4]) *Dom Ryelandt:* Semaine liturgique de Maredsous, 1912, p. 183.

l'importance pour la saine harmonie de la vie cultuelle et pour la véritable édification s'impose aux catholiques comme aux protestants.

II. La foi, organe de l'édification.

L'intuition et la réflexion, de même que leurs expressions cultuelles, la divination et la méditation, tendent à produire la connaissance religieuse. La foi est appelée à créer une appréhension plus profonde des valeurs de la révélation. On en a mille fois décrit la physionomie et l'épanouissement. Nous n'aurons, d'une part, qu'à mettre en évidence le *fait* que la foi est un phénomène de réceptivité spontanée qui, sous l'impulsion de la révélation, se transforme en activité personnelle; d'autre part, nous aurons à examiner les *conséquences cultuelles* de ce fait, c.-à-d. à voir, comment la foi, intimement liée aux fonctions de la connaissance religieuse, s'insère dans le complexe cultuel de l'édification, comment elle en suit le cours et comment elle en partage la tendance dynamique.

1. *Le fait de la foi.* Pour l'analyse de la foi, nous pouvons nous en tenir à la doctrine protestante remontant à l'expérience fondamentale de Luther [1]), puisque c'est dans le culte protestant seulement que la foi joue un rôle constitutif en vue de l'édification de la communauté. Le contenu de la révélation culmine dans l'idée de la grâce. A la base de toutes les expériences religieuses se trouve, comme sentiment dominant, la conviction que c'est la divinité elle-même et uniquement elle, qui détermine le sort de l'homme et consomme son salut. Comment la foi s'affirme-t-elle vis-à-vis de ce fait de la révélation? Dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg [2]) il est dit: « De se souvenir du Christ n'est pas un pur spectacle ... c'est une commémoration de ses bienfaits et leur *acceptation* par la foi. » Deux raisons poussent à cette acceptation, l'une morale, l'autre religieuse. La première est inspirée par un *pessimisme radical* au sujet de la qualité morale de l'homme en face de la sainteté de Dieu. Ce sentiment d'extrême indigence impose au sujet religieux un premier sacrifice, l'abandon de soi-même. Le pécheur renonce à tous les droits et mérites que semblait lui conférer son ébauche d'une vie morale. — Puis, la foi obéit à sa seconde impulsion. Ayant dû s'abandonner lui-même et ne trouvant à l'arrière-plan de sa conscience aucun appui temporel, l'homme a l'audace de s'abandonner entre les mains de Dieu. Cette confiance

---

[1]) *R. Will:* La liberté chrétienne. Etude sur le principe de la piété chez Luther 1922. p. 239 ss.

[2]) Apologie d. l. Conf. d'A. ed. Müller, p. 264.

qui ne réclame ni gage ni preuve, est le second sacrifice de la foi. Mais le sacrifice porte son fruit. La grâce divine à laquelle l'homme s'en remet, agit; elle pénètre dans l'âme et y produit l'émotion la plus douce: Dieu qui s'était révélé comme la volonté la plus sainte et la plus intransigeante, se révèle comme la puissance la plus secourable, comme l'amour infini. Alors, dans l'âme humaine, le redressement succède à l'attitude d'anéantissement. Au pessimisme absolu de nature morale se substitue un *optimisme* systématique qui est l'état d'esprit le plus spécifiquement religieux. Régénérée par la révélation de la grâce, l'âme retrouve le courage de vivre. Ce fut l'expérience de Tolstoï: « Connaître Dieu et vivre, c'est une seule et même chose. »[1]). Cette nouvelle vie est plus haute, plus large, plus riche que l'ancienne. Elle comporte le sentiment d'un état fixe, d'une harmonie spirituelle indestructible. La grâce qui n'est pas descendue dans l'âme comme une substance magique, mais qui l'a pénétrée comme une mystérieuse force personnelle, constitue en elle un *centre d'action.* Grâce à la puissance immatérielle à laquelle elle a eu l'audace de s'abandonner par la foi, l'âme se dilate; son énergie se concentre pour se détendre; un élan de toutes ses forces vitales vers la cohésion de tout l'être la secoue; elle ressent en elle la sève ruisselante qui traverse l'arbre de sa vie jusque dans ses pousses extrêmes. Grâce à l'impulsion divine, un courant direct relie le sentiment à l'action. La réceptivité se transforme en spontanéité[2]) et en activité. La foi reçoit pour donner. Cette activité interne promet la continuation de l'évolution spirituelle dans l'action bonne de la vie extérieure.

2. *Le rôle cultuel de la foi.* — L'impulsion tendant à l'activité, réserve à la foi sa place dans l'œuvre de l'édification cultuelle: La *foi vivifie le culte;* le *culte vivifie la foi.*

La foi vivifie le culte. Elle remplit de puissance tous ses éléments. Elle fait de la prière un acte de consécration. Elle donne de l'envolée à la prédication. Elle fait d'une citation biblique une révélation rayonnante. Elle enveloppe la cène d'une atmosphère de joie communicative et de paix consolatrice. Elle s'ajoute au baptême pour en faire un moyen de grâce. Elle donne un sens à chaque acte rituel. Elle préserve de pétrification les antiques cérémonies. Elle met en contact avec les besoins actuels de la communauté les divinations des grands inspirés qui vibrent dans tous les détails du service divin. L'œuvre de la foi, au culte, est, dans le vrai sens du mot, une édification. Sans foi, le culte est mort.

---

[1]) Cité par *James:* Exp. rel., trad. Abauzit, 1906, p. 156.
[2]) Cf. *Schleiermacher:* Glaubenslehre, § 4.

D'autre part, le culte vivifie la foi. Sans culte, la foi risque de s'atrophier et de s'anémier. C'est pourquoi Schleiermacher assignait au culte la tâche de faire « circuler » constamment la vie religieuse. Grâce au culte, les aspirations religieuses de l'individu se raniment, comme l'herbe desséchée se redresse sous une ondée; les âmes contractées par la souffrance se détendent. Puis, à la lampe voisine d'âmes-sœurs, s'alimente la foi qui, sans elles, risquerait de s'éteindre. Les crampons qui relient les « pierres vivantes » de la « maison spirituelle » d'un « saint sacerdoce » (1 Pierre 2, 5) sont affermis par cette communion de la foi.

Si le culte est l'orbe et le point de mire de la foi, il en est aussi l'accumulateur et le réflecteur. Les deux impulsions que nous avons distinguées dans le fait de la foi, trouvent, dans le *culte protestant*, leur forme la meilleure: la contrition qui dispose les âmes à l'abandon de soi s'y traduit par la confession des péchés. Leur joie d'être, par la foi, les récepteurs de la révélation et les détenteurs de la grâce divine, retentit, comme une dominante, dans toute la production liturgique de la Réforme, résonne, aujourd'hui encore, dans les chants et les actions de grâces des liturgies et appelle les fidèles à la consécration de tout leur être.

Il serait facile de trouver dans la *Liturgie orientale et catholique* des expressions de la foi qui remontent à la plus haute antiquité chrétienne ou même à la piété des psalmistes et des prophètes. Mais quoique le catholicisme ait adopté le symbole d'Athanase où il est dit que, quiconque veut s'assurer du salut, doit s'en tenir à la foi catholique, la foi, qui est avant tout un acte de soumission envers l'autorité de l'Eglise et de ses doctrines, n'est pas l'expérience centrale de la piété catholique ni, comme la foi protestante, la réponse, de nature à la fois divine et humaine, donnée à la révélation. Le culte catholique n'est pas fondé sur le principe de Prière qu'est la foi, mais s'oriente vers le Sacrifice eucharistique dont la vertu est indépendante de la disposition intérieure du chrétien et dont l'assimilation ne suppose qu'un credo sommaire, plutôt intellectuel que sentimental.

C. *L'édification, réactivité morale sous l'impulsion de la révélation.*

I. La constitution morale du culte d'édification.

A y regarder de près, l'édification cultuelle est plutôt un complexe qu'un enchaînement de fonctions dynamiques. Il s'agit d'une irradiation plus ou moins successive d'attitudes et d'impulsions qui

se mêlent et se démêlent sans cesse, surtout aux confins de la connaissance religieuse et de la foi, mais qui, cependant, évoluent de l'ordre d'un état statique à celui d'un rythme dynamique. Au stade où nous nous trouvons, le flux dont l'ébranlement remonte à la révélation divine même, s'accuse de plus en plus. Les tendances volontaires s'accentuent, en passant du centre des initiatives religieuses aux régions périphériques de la vie morale. Trahissant déjà, au culte, une réaction personnelle de la conscience, la divination et la méditation, ces ouvrières de la connaissance religieuse, se dégagent, en un mouvement quelque peu spontané, de la réceptivité pure, observée dans le recueillement. Puis, c'est dans la fonction spécifiquement religieuse, dans la foi, que s'affirme une attitude mi-réceptive, mi-spontanée. Maintenant, cette réceptivité se transforme en une attitude volontaire. Les *énergies morales* procèdent d'une façon toute organique des impulsions religieuses de la foi. L'influx de la grâce révélée ou, subjectivement parlé, les sources de la foi et toute sa coulée tariraient, si leurs flots n'étaient pas canalisés dans un système d'applications morales.

Si le culte n'est pas uniquement le théâtre d'une contemplation quiète, mais le récipient d'une révélation dont le but est de sauver le monde, alors il affectera une moralité intrinsèque dont l'adoration mystique n'a cure. — Mais n'y a-t-il pas eu au cours de l'histoire, et n'y a-t-il pas, jusqu'à ce jour, des *cultes* qui, a priori, sont *amoraux ou immoraux?* L'idée de Dieu détermine la nature morale du culte. La vénération d'un Dieu saint et juste ne pourrait se contenter d'un culte dénué de sentiment moral. S'il y a culte immoral, il faut admettre ou bien qu'il est resté au niveau d'une religion naturelle, indifférente à l'égard de la constitution morale de l'être divin; ou bien que la révélation d'un Dieu saint a été arrêtée dans ses intentions par une volonté impie, ou obscurcie dans ses énoncés par l'impuissance religieuse de l'homme. Il y a donc *deux types* de cultes sans morale: le *culte païen* dont les rites s'accomplissent indépendamment de la loi morale; songeons à la prostitution sacrée; et le *culte pharisaïque,* où les impulsions de la révélation, effritées par la routine de leurs expressions rituelles, n'inspirent plus les pratiques du culte. Devenues absurdes, les cérémonies deviennent mensongères.

Ces anciens instincts se sont insinués dans le culte chrétien. Le *paganisme* apparaît dans la perversité érotique de certaines exaltations mystiques; l'absence de normes morales se fait sentir dans des cultes, où se prêche la haine, parce que, affranchie de tout contrepoids spirituel, la dévotion engendre le fanatisme. Le péché *pharisaïque* se reproduit dans tout culte qui n'est que parole sans pensée, symbole sans signification, geste sans inspiration. Ce culte glorifiant un dieu

lointain et sévère suscite également l'intolérance à l'égard de ceux qui n'en observent pas les minuties. Bucer a déjà flétri tel culte somptueux qui, comparé au dénuement de paroissiens affamés [1]), ne pouvait être qu'impie. De même, un sanctuaire surchargé de fausses dorures, de marbres truqués ou de sculptures en stuc, est une forme de l'hypocrisie [2]). Jésus blâma l'offrande destinée à l'ornementation du temple qui permettait à un fils dénaturé de s'affranchir de ses devoirs envers ses parents (Marc 7, 11) et il condamna l'empressement que mettaient les justes à parer le tombeau des prophètes tout en flattant, dans leur cœur, les instincts homicides de leurs bourreaux (Matth. 23, 29). Il faut donc que, de prime abord, le culte soit sincère dans sa *constitution intérieure,* afin qu'il ne barre pas le cours de la révélation, soit par le dévergondage d'une piété déséquilibrée, soit par l'enlizement d'une religiosité devenue opus operatum.

II. L'impulsion morale du culte d'édification.

La constitution morale du culte une fois assurée, la liturgie et la prédication agiront efficacement dans le sens salutaire de la révélation par le *contenu moral de leur message.* Elles proclameront l'idéal de la sainteté divine et dégageront chez les fidèles l'énergie nécessaire pour l'effort moral [3]). S'oubliant lui-même, l'homme vainc l'obstruction de l'égoïsme endurci et des passions funestes. Son courage s'éveille. Il sent son être baigné d'une joie grave et intime. La belle harmonie de son âme lui prouve qu'il a atteint un niveau spirituel plus élevé. Il ne peut attendre de dépenser ses réserves intérieures. Il veut agir. H. Perreyve ayant assisté à une prédication du P. Lacordaire, lui écrivit ces mots: « On a été heureux ce matin pendant votre homélie et longtemps encore après, toujours à cause d'elle. Cette joie me trouble. Je voudrais faire quelque chose. » [4]). Un attendrissement dû à un sermon, incite l'auditeur à doubler l'offrande qu'il avait l'intention de mettre dans le tronc. Des conversions se produisent sous l'impression d'une parole puissante ou d'une cérémonie émouvante. S. François abandonne ainsi sa fortune. Emu par la parole enflammée de S. Bernard, l'empereur Conrad III se décide à prendre la croix. Des ennemis s'embrassent à la suite d'un appel de Savonarole; des

---

[1]) *Smend:* Bucers Grund u. Ursach. Monatsch. f. Gottesd. u. K., 1898, p. 199.

[2]) Cf. *Gottfried Keller:* Gedichte. Polkakirche, 1905 [20], II, 98.

[3]) Cf. *S. Grégoire:* Ad Ezech. I. h. 7: Per sacra eloquia dono spiritus vivificamur, ut mortifera a nobis opera repellamus.

[4]) *A. Gratry:* H. Perreyve: 1866, p. 129 s.

vocations inattendues sont provoquées par la prière de J. Wesley. Ce sont les cultes de parole, de prière et d'édification qui, plus que ceux d'adoration, produisent de telles transformations. Mais si le culte habituel ne balaye pas d'un coup les inhibitions dues aux préjugés mondains et ne suscite pas, d'ordinaire, des sacrifices héroïques, il prépare une lente métamorphose; il confirme un état fixe dont la grâce divine a déjà posé les assises; il crée une conscience de plus en plus délicate, une volonté disposée à assumer la tâche journalière la moins attrayante. Il assure un caractère de régularité à l'ascension morale, en déplaçant peu à peu le centre de la vie affective. Quoique, d'après la théorie de Schleiermacher, la prédication ne doive réfléchir que la joie de la communauté éclairée par la révélation divine, le prédicateur ne renoncera pas totalement aux digressions pédagogiques et à l'enseignement moral. La *prédication protestante* ose placer sous les regards des auditeurs, pour stimuler leur ardeur, les règles morales les plus sublimes du Sermon sur la Montagne. L'action moralisatrice de la *prédication catholique* est un peu différente. La Liturgie catholique ne perd certes pas de vue son devoir de donner au culte un objectif moral [1]), mais elle n'entend pas imposer aux fidèles des obligations morales excessives, des renoncements engageant la vie tout entière, des vœux décisifs. Elle prétend demeurer véridique en tenant compte de l'affaisement moral inévitable et de l'indigence connue de la moyenne des humains. Du reste, le principe de la double morale suscite aussi deux espèces de prédication, l'une destinée aux aspirants monastiques d'une vie parfaite, l'autre au commun des fidèles.

d) *L'édification, activité créatrice sous l'impulsion de la révélation.*

I. La vie chrétienne, confirmation du culte empirique.

Si l'adoration cultuelle se reflète d'une manière significative dans la vie du mystique, l'édification aura, à plus forte raison, son prolongement dans la vie chrétienne. Vu du dehors déjà, le culte se révèle comme un élément de coordination sociale. Il donne à ceux qui le suivent, en dehors même du culte, le sentiment de leur solidarité. Ou bien il soumet les conditions de la vie profane aux directives du calendrier ecclésiastique. — Mais c'est surtout dans la vie spirituelle et spécialement dans la vie morale, que se montrent ses effets. On accuse parfois les fidèles qui fréquentent le culte, de manquer de droi-

[1]) Cf. *Guardini:* Geist d. Lit., 1921, p. 14.

ture et on leur oppose les honnêtes gens qui ne sont pas pratiquants. On généralise des cas regrettables de déchéance morale chez des gens d'Eglise ou chez des dévots. En réalité, ces chrétiens sont, dans le monde aussi, des caractères éprouvés et, sans être des saints, de braves gens. La sévérité avec laquelle le monde contrôle leur conduite, est un hommage tacite rendu au culte. La critique des incrédules est, d'ailleurs, justifiée en ce sens qu'il y a parfois une dissonance pénible entre le culte et la vie. N'arrive-t-il pas que l'âme ayant recueilli dans le sanctuaire la révélation divine, se replonge dans une existence haletante, où le sentiment de présence s'efface et où les principes supérieurs s'éteignent? car il n'est pas donné à l'homme de demeurer longtemps dans l'atmosphère sereine des sommets. Le passage d'un plan à l'autre est parfois si rapide que les fidèles, par suite d'une espèce de gêne, cherchent à cacher les traces de leur émotion et même à se débarrasser d'elle par des allures frivoles. Il ne peut pourtant pas y avoir double morale, morale cultuelle et morale applicable aux affaires ou aux plaisirs. Même un jeu d'équilibre dans lequel le culte coutumier abaisserait légèrement le niveau de ses commandements, tandis que la vie quotidienne hausserait un peu la balance éthique jusqu'à la hauteur d'une honorabilité irréprochable, ne répondrait pas aux exigences de la loi morale. Le motif de la révélation qui inspire tout le complexe de l'édification, met de l'absolu dans les contingences de l'actualité.

L'unité *du culte et de la vie* s'impose. C'est ce qu'en Allemagne l'initiateur bien connu d'un mouvement cultuel, M. Rittelmeyer, ne cesse de proclamer. Il faut que le culte pose les bases de la rénovation de la « culture ». Pour que ce but sublime soit atteint, il ne faut pas seulement qu'il y ait un nivellement mécanique des antithèses qui séparent le culte et la vie, ou un enchaînement logique des intérêts qui les unissent, mais une identité parfaite en Dieu, c.-à-d. une harmonie spirituelle et une continuité organique des virtualités religieuses et morales qui leur sont propres de part et d'autre. Il faut que toutes les activités du chrétien soient marquées d'une sorte de coefficient divin. Il faut que le culte « christifie »[1]) la vie. « Christifier », c'est l'expression dans laquelle se rencontrent les aspirations élevées de

---

[1]) *Rittelmeyer:* Tatchristentum, n° 5. L'auteur emploie, par ailleurs, le terme: « verchristen ». « Im kulturinspirierenden Kultus streift die Persönlichkeit die Raupenhülle der Ichsucht von sich; des Vaters göttliche Weltenziele strömen in ihrem Willen; der durchchristete Mensch ergreift seiner neuen Erdenstufe geistige Berufung: zu offenbaren das Göttliche in der Freiheit, die sich der Liebe vermählt. » Die Christengemeinschaft, 1925, p. 362. *Salewski:* Kultus u. Persönlichkeit.

deux liturgistes qui, pour le reste, sont très distants l'un de l'autre: M. Rittelmeyer et Dom Festugière. De même que le Christ, dit en substance M. Rittelmeyer, dans la cène, élevait ses regards vers Dieu et unissait son âme à la terre, ainsi nous voulons transfuser dans notre vie terrestre une nouvelle vie plus grande et transformer la « culture » terrestre en une vie du Christ. Et Dom Festugière: « La Liturgie est christifiante, elle stigmatise les âmes »[1]). — Transporter le Kyrios-Christos dans la vie, voilà quelle était, d'après Bousset[2]), la grande préoccupation de *S. Paul.* Selon 2 Cor. 3, 14-16, 18, les visions cultuelles deviennent pour l'apôtre des expériences vitales: C'est au culte que les fidèles sont transformés en l'image du Seigneur et remplis de gloire. Ce fait de recevoir, comme dans un miroir, sa splendeur et d'être pénétré de son essence, s'étend alors à toute la vie chrétienne. Dans le passage Col. 3, 16-17, où il est question d'exhortations homilétiques et de cantiques spirituels, la pensée glisse insensiblement du culte à la vie: « Et quoi que vous fassiez... » Un acte cultuel, le baptême, apparaît dans Gal. 3, 27 comme le symbole d'une vie dans laquelle les chrétiens sont revêtus de l'essence du Christ. Rom. 6, 3 ss. donne une application éthique à un phénomène sacramentel: « être mort au péché », « marcher en nouveauté de vie ». Dans 1 Cor. 10, 16, la κοινωνία au Seigneur s'étend jusque dans la sphère physique. La notion de l'accès à la grâce (Rom. 5, 1) est une représentation cultuelle à laquelle l'apôtre donne le sens le plus large de la paix régnant entre Dieu et les chrétiens justifiés par la foi. Dans 1 Cor. 5, 7 ss., les chrétiens, faisant disparaître le levain de l'impureté, continuent de célébrer la Pâque, « car Christ, notre Pâque, a été immolé ». Enfin, l'hymne de la charité, 1. Cor. 13, s'insère dans un exposé sur les charismes cultuels, ce qui prouve que, pour S. Paul, toute solennité cultuelle rayonne dans la vie chrétienne. Le Kyrios, présent au culte, est aussi le Seigneur qui gouverne la vie personnelle du chrétien. Et cette intuition, d'une religiosité saine et constante, communique une acception éthique et personnelle au mysticisme cultuel de l'apôtre. Dans l'antiquité, on allumait le feu de la maison au feu sacré du temple[3]). Aujourd'hui encore, le chrétien catholique rapporte de l'eau bénite de l'Eglise dans sa demeure. Ce sont là des rites symboliques: mais c'est ainsi que le chrétien réchauffe sa vie au feu sacré que le culte a allumé dans son cœur. C'est ainsi qu'il asperge tout acte et

---

[1]) Revue de philos., 1913, p. 785.

[2]) Bousset: *Kyrios Christos*, 1913, p. 145 ss.

[3]) Cf. *Tharaud:* L'an prochain à Jérusalem; chap.: le feu sacré.

tout objet de l'eau bénite de la grâce divine qui lui a été annoncée au temple. La messe quotidienne des catholiques, le culte journalier des protestants veulent placer toute la vie chrétienne sous le regard de Dieu.

Tâchons de saisir les *impulsions qui rattachent la vie au culte.* Le culte place le croyant en présence du fait synthétique de la grâce divine. Mais ce fait immense ne peut être retenu dans sa totalité ; il se fractionne. Alors c'est tantôt tel rayon qui, au service divin, frappe la conscience, tantôt tel autre. Des pensées qu'a illuminées un de ces rayons pendant le culte, surgissent. « Dans l'expérience religieuse d'un individu on trouvera toujours, incorporée dans sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières »[1]). Ces inspirations, issues du culte, s'évanouissent, réapparaissent et, un jour, s'assemblent en une idée précise qui, d'abord incolore, s'anime, puis, réchauffée par quelque expérience et, serrée de près par la pensée, ne se dérobe plus. L'autorité de cette idée dans l'obsession de laquelle travaillent l'impulsion de la grâce divine et le prestige de sa révélation, font naître une obéissance qui s'étend à toutes les circonstances extérieures. Loin de paralyser la volonté du sujet, cette idée-force donne des ressorts à sa personnalité; elle lui constitue une attitude morale nouvelle, et sa vie sera un effort systématique de discipline intérieure, de culture éthique, d'*édification personnelle.* C'est ainsi que, selon *H. Bois*[2]), « la prière rituelle apparaît comme une simple préparation à la prière personnelle » qui est l'« état habituel d'un être qui vit en communion avec Dieu et entretient avec lui un échange incessant ». Dans un « paroissien » à l'usage du laïque que nous avons sous les yeux[3]), le culte privé se rattache également à l'office dominical. Les prières du matin qui s'y trouvent, sont pleines d'une onction sincère et d'un sentiment moral très prononcé[4]). De même quelques prières pour différents besoins (vocation, pain quotidien, maladie). — Mais il y a plus: l'épanouissement de ces forces morales influe sur les rapports du chrétien avec d'autres hommes. Sa sérénité se traduira par une sympathie pour son prochain. « N'y a-t-il pas une affinité organique entre la joie et la bienveillance? »[5]) Ayant

---

[1]) *Boutroux:* Science et rel., 1908, p. 337.

[2]) *H. Bois:* article Prière dans l'Encyclopédie des sciences rel.

[3]) Der geheiligte Tag des Christen. Ein Gebetbuch für Katholiken. Coire.

[4]) D'autres parties de ce livre de prière sont, il est vrai, tout imprégnées d'une mystique sensualiste, d'une mentalité sacrificielle et d'un esprit hiérarchique.

[5]) *James:* Exp. rel. Trad. Abauzit, 1906, p. 240.

puisé de l'assurance dans son contact cultuel avec l'invisible, la confiance du sujet religieux ne fera pas seulement entrer l'optimisme dans les catégories, de sa propre pensée, mais introduira le monde entier dans le vaste système de son optimisme. Le courage avec lequel il résistera à la risée des esprits forts et heurtera de front l'hypocrisie des cauteleux, opérera une influence salutaire sur la société dans laquelle il vit. La grâce de Dieu, annoncée au culte, ou goûtée à la table du Seigneur, lui ayant fait vivre le miracle de son propre relèvement, il croira à la dignité de tout homme. Son altruisme s'éveillera. Il y a, dans sa vie, de la place pour un amour embrassant toutes les créatures. Sortant de son recueillement, S. François dont le mysticisme angélique se double d'une tendresse évangélique, lavera les plaies des lépreux et prêchera aux bouvreuils tout ce que la Providence a à leur révéler. Ainsi l'édification personnelle s'élargira jusqu'à devenir ce que chaque culte raisonnable doit être: une *édification sociale*. — Le processus de l'édification individuelle et collective qui, dans le culte, passe de l'involution du recueillement à l'évolution des puissances religieuses et des résolutions morales, se répétera, en dehors du culte, dans la vie, sur une échelle plus vaste et conférera au fidèle l'état d'âme statique qui pourtant renferme des dynamies fécondes: la sérénité qui est propre à toute âme ouverte aux voix de la révélation divine.

II. La vie en Dieu, culte idéal.

Le culte se change en vie. La vie devient culte. Ce caractère cultuel, s'étendant à la vie, peut subsister, même lorsque les liens qui rattachent la vie pratique et peut-être la vie religieuse au culte public ne sont plus entretenus, ou sont même rompus. Un spiritualisme très élevé se trouvant à la base de cette conception de la vie, nous appellerons cette vie devenue un culte, le *culte idéal*.

Ce culte a deux aspects: un *côté spirituel* et un *côté pratique*. Puisque Dieu se révèle à la fois comme esprit et comme personne, comme Etre absolu, indépendant du temps et de l'espace, et comme action créatrice, l'homme, pour le rencontrer au centre même de son essence, doit le rejoindre en esprit et en vie, par la prière et par l'action bonne. Le rendez-vous aura lieu à la fois au ciel, dans un sentiment de présence continu, et sur la terre, dans une vie active, où tout se rattache à la grande œuvre divine. Ce culte est prière, parce que c'est la sphère interne qu'a touchée l'impulsion de l'action divine; et ce culte est vie, parce que c'est l'action humaine qu'a provoquée le principe de vie, l'Esprit. Ce culte n'est donc ni contemplation pure,

ni activité automatique, car, par son action, le croyant demeure dans le mouvement de l'impulsion divine; comme, par son Esprit, Dieu demeure dans toutes les phases de l'action humaine. Retrempant sa faiblesse spirituelle dans les sources de la puissance inspiratrice, et, d'autre part, prêté, livré à Dieu pour réaliser ses buts terrestres, le sujet religieux éprouve en lui-même l'incarnation de Dieu et participe à l'œuvre de l'incarnation continue, de l'édification universelle. Il se sent porté par le grand courant de vie divine auquel il a, par sa coopération, abandonné sa propre vie. Cette vie-culte lui communique la magnifique sensation de ne pas seulement être gratifié de l'inspiration divine, mais de réaliser les desseins salutaires de la Providence en libérant ses propres énergies, en faisant de sa propre vie la vie des autres, en se sacrifiant.

C'est ce culte qu'ont pratiqué les *grands inspirés*. C'est celui de *Socrate*. Le Timée de Platon dit: « En vérité, ô Socrate, tous ceux qui ont la moindre trace de sagesse invoqueront Dieu partout et toujours, en entreprenant n'importe quel travail, qu'il soit important ou modeste »[1]). C'est le culte de *Jésus* dont le Christ johannique traduit parfaitement la tendance spiritualiste, en parlant de l'adoration en esprit et en vérité (Jean 4, 24), et l'aspect pratique, en ajoutant (Jean 4, 34): « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. » C'est le culte de *S. Paul*, culte à la fois mystique et pratique: d'une part, Christ est pour lui le pneuma qui l'inspire, d'autre part, le « culte raisonnable » consiste à « offrir son corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu » (Rom. 12, 1)[2]), ou à « prier sans cesse » (1 Thess. 5, 17). C'est parfois la spiritualité du culte idéal qui prédomine, parfois le côté pratique. Ce dernier chez S. Jacques. Souvenons-nous de son attitude charitable, mais un peu sèche: la religion (θρησκεία) sans tache, c'est de visiter les orphelins et les veuves et de se préserver de toutes souillures (Jacques 1, 27). — *Clément d'Alexandrie*, p. c., est spiritualiste à l'excès; pour lui, le gnostique vivant en une communion perpétuelle avec Dieu, représente l'idéal humain proclamé par la philosophie grecque depuis Platon; il considère donc la prière comme une contemplation constante ou comme un commerce spirituel avec Dieu qui

---

[1]) *Platon:* Timée 27 c.

[2]) Quoique l'expression λογική λατρεία semble être empruntée au langage mystérique — cf. « λογικὴ θυσία » (*Reitzenstein:* Poimandres, p. 338) — le contenu religieux de cette formule s'élève au-dessus des idées philosophiques et gnostiques de l'époque (cf. *Rendtorff:* Die Gesch. des christl. Gottesd., 1914, p. 8).

embrasse la vie entière [1]). *Origène* recommande le même culte idéal de toute la vie: le vrai temple, dit-il, c'est le corps humain... l'autel se trouve au fond de l'être. Le chrétien offre sa pensée, son âme, ses prières; il devient une image sainte, en imitant le Seigneur ... les images chrétiennes demeurent dans l'âme immortelle, tant que la raison divine habite en elle » [2]). — L'attitude religieuse de *S. François* représente également un culte unissant la prière à l'action charitable. Thomas de Celano en trace ce portrait impressionnant: « il n'était pas un homme qui prie, il était lui-même devenu prière » [3]). Chez *S. Thomas d'Aquin,* la tendance pratique contrebalance le sacramentalisme cultuel: le culte de la charité est le couronnement de la vie chrétienne. Chez *Me Eckhart,* la préoccupation éthique ramène sur terre l'adoration mystique: un acte d'amour, ne fût-ce que de donner une soupe chaude à un pauvre malade, vaut la peine d'interrompre l'extase, fût-elle aussi glorieuse que celle de S. Pierre ou de S. Paul. Ou dans un beau sermon sur le recueillement [4]), il dit: « Tu auras, dans ton travail, la même disposition, la même fidélité et la même gravité en face de Dieu qu'à l'Eglise. En vérité, si tu trouves ainsi ton équilibre, personne n'interrompera jamais le sentiment de la présence constante de Dieu que tu éprouves. » Et même *S. Jean de la Croix* dont le mysticisme frise le quiétisme, affirme qu'un « seul acte de volonté accompli par amour, a plus de prix devant Dieu que toutes les visions » [5]). — Les réformateurs ont également prôné le culte idéal de la vie chrétienne. *Luther* affirme que le vrai culte, c'est la foi, la foi étant l'atmosphère spirituelle dans laquelle l'âme rencontre l'Esprit divin, et, d'autre part, une voie de communication conduisant

---

[1]) *Clément d'Alex.:* Stromateis, VI, 12. Migne S. G. IX, p. 324: « εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν τὴν ὥραν, δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ. » Cf. *Eug. de Faye:* Clément d'Alexandrie, 1898, p. 288 s.

[2]) *Origène:* Contra Celsum, VIII, 18. Cf. *De Faye:* Origène, 1923, p. 184. Cf. Περὶ εὐχῆς. éd. *Kœtschau,* p. 325: εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν. Il y a pourtant une différence entre le point de vue de Clément et celui d'Origène: Le premier considère la vie en communication contemplative avec Dieu (ὁμιλία) comme une prière permanente. Plongé dans la νοητὴ οὐσία, le vrai gnostique prie en se promenant, en lisant, en se reposant. Origène, p. c., admet que ces actes, eux-mêmes, sont des prières, s'ils sont accomplis dans un esprit de piété. Et chez lui la prière apparaît, indépendamment de la contemplation et concurremment avec les actes de la vie physique, comme un acte particulier, analogue au Sacrifice. Aussi Origène emploie-t-il déjà les expressions προσφέρειν et ἀναφέρειν pour qualifier l'acte de la prière.

[3]) *Thomas de Celano:* leg. II, c. 61, p. 95.

[4]) *M. Eckharts* Schriften u. Predigten, 1917, éd. *Büttner,* II, p. 10.

[5]) *S. Jean de la Croix:* Montée, l. II, XXII.

à Dieu, qu'il s'agit de suivre à tout instant de la vie: « Voici ce qui s'appelle servir Dieu et, ce qui est le vrai culte: que l'on ait foi en celui que le Père a envoyé: Jésus-Christ... En sus de la foi, Dieu n'admet aucun culte... Tout le culte consiste en ceci: crois en Christ! »[1]) C'est surtout dans le premier commandement qu'est ordonné le vrai culte[2]). La foi est le vrai culte, parce que, pour les enfants de Dieu, elle remplace toutes les œuvres extérieures et surtout le mérite des pratiques cultuelles. En identifiant le culte idéal à l'expérience de la foi, Luther a voulu « réaliser d'une façon personnelle et durable ce que l'Eglise ne procurait aux foules qu'à des moments solennels du culte public: la transformation de l'homme par l'Etre divin »[3]). Il ne peut y avoir un domaine religieux et des formes de piété en opposition avec d'autres de nature profane. Et le réformateur, lui aussi, n'a pas seulement envisagé la spiritualité du culte idéal, mais aussi son côté pratique. Si, d'après le 1er commandement[4]), c'est le principe de la foi qui communique au culte idéal le caractère de Prière, ce seront la charité et l'obéissance ordonnées par la seconde table du Décalogue qui en seront l'application pratique: « Quel merveilleux enseignement que ce culte de Dieu qui est parfait, si tu fais du bien à ton prochain »[5]). Ce service de Dieu pour le bien du prochain se pratiquera surtout dans la *vie professionnelle.* Luther oppose celle-ci aux œuvres d'une soi-disant piété supérieure et au culte pratiqué par les prêtres et les moines: « Une pauvre servante qui balaye la maison et fait cette besogne dans la foi en Christ, accomplit une œuvre meilleure et un culte plus élevé que celui d'Antoine au désert »[6]). Cet exemple du culte idéal s'effectuant par l'action professionnelle, est repris sans cesse dans les écrits du réformateur[7]). *Zwingle* combine également dans sa conception du culte idéal le motif de la foi avec celui de la vie

---

[1]) Ed. d'E. 47, 250 s. Cf. Ed. d'E. 32, 395; 39, 186 ss., op. lat. v. a. VI, 250.

[2]) Ed. d'E. 21, 37; op. lat. XIII, 148.

[3]) *Ch. Hauter:* Le problème sociologique du protestantisme. Revue d'Hist. et phil. rel. de Strasb., 1923, n° 1.

[4]) Cf. le Sermon des bonnes œuvres (1520), point 9.

[5]) Ed. d'E. 3, 103.

[6]) Ed. d'E. 6, 106 s.

[7]) Nous n'oublions pas que Luther professe, à l'occasion, deux autres conceptions du culte: celle du culte public considéré comme une institution pédagogique au profit des chrétiens incultes et celle du culte public compris comme le sacrifice collectif de louanges des croyants. Luther n'a jamais donné de synthèse de ces trois points de vue qui, à première vue, s'excluent, mais dont l'unité interne est sauvegardée par leur relation avec l'Evangile. Cf. *Gottschick:* Luthers Anschauungen vom Gottesdienst, 1887, p. 4-11.

morale et charitable. Ses conclusions sont d'un degré plus froides et d'une nuance plus prosaïque que celles de Luther. Au leitmotiv de Luther: foi et charité répond le thème légèrement amoindri: foi et justice. Dans l'article 5 de son traité: « Auslegung und Gründe der Schlussreden »[1]), il résume sa théorie du culte idéal en ces mots: « Si l'Esprit de Dieu se manifeste, on saura bien qu'il importe de gagner son pain à la sueur de son front et que le culte le plus élevé en la foi, c'est de faire du bien à son prochain. » L'esprit des prophètes vit dans l'élan éthique du réformateur de Zurich. Il ne demanderait pas mieux que d'abolir tout culte public: « Ce que notre ignorance et notre impertinence ont déclaré être un culte n'est que futilités. Pourquoi vouloir rester des enfants?... Nous devons à Dieu notre foi, à notre prochain et à nous mêmes justice, à tous les pauvres la charité. »[2]) Quant à *Calvin,* l'on remarque une différence significative entre la 1re et la 2e édition de l' « Institution ». Selon la 1re, le vrai culte consiste, comme pour Luther, uniquement dans la confiance en Dieu, d'où dérivent la charité et l'espérance. Dans la 2e, le facteur spirituel ne forme plus qu'un point parmi les quatre qu'il mentionne; les trois autres: l'adoration, l'imploration et l'action de grâces, trahissent déjà une légère tendance à concrétiser les éléments du culte idéal et un acheminement vers le culte statutaire. *M. Bucer* développe son point de vue dans « Grund und Ursach »: « Dans la doctrine du Christ, la cérémonie extérieure de la cène est peu mentionnée; par contre, il y est question d'une consommation spirituelle du corps et du sang du Christ, c.-à-d. de la foi, de la mortification et d'une vie régénérée »[3]). — Parmi les modernes, on voit également s'affirmer tantôt une tendance avant tout spiritualiste, tantôt une conception éthique du culte idéal. *Th. Parker,* une de ces natures égales se sentant toujours dans la présence de Dieu[4]), représente la première tendance. Un autre Américain, *R. W. Trine,* décrit, comment le silence du sanctuaire peut être répandu sur toute une vie: « Le temps viendra pour vous, où, assis derrière un comptoir, ou marchant dans la rue, ... vous n'aurez qu'à vous envelopper ... dans le manteau de vos pensées et à vous rendre compte que l'Esprit de vie, d'amour, de puissance, de sagesse et d'abondance infinie vous dirige... C'est vraiment l'esprit de prière, de prière continuelle »[5]). Le *Sadhou* affectionne également cette forme de culte qui est la synthèse de toutes ses expériences de

---

[1]) *Zwingli,* op. éd. *Egli, Finsler & Koehler,* II, 14 ss.
[2]) Cf. *P. Wernle:* Der ev. Glaube. II. Zwingli, 1919, p. 225, 226.
[3]) Cf. *Smend:* Monatschr. f. Gottesd. u. K., 1898, p. 203.
[4]) Cf. *John Weiss:* Life of Th. Parker, I, 23, 152.
[5]) *Trine:* In tune with the Infinite, p. 214.

prière: « L'essence de la prière ne consiste pas dans le fait de demander quelque chose à Dieu, mais de lui ouvrir nos cœurs, de converser avec lui, de vivre avec lui dans un commerce perpétuel. La prière est abandon constant entre les mains de Dieu. »[1]) — D'autres esprits font pencher l'intérêt du culte idéal du côté de *la vie morale.* C'est l'attitude de *Spinoza:* Le culte de Dieu et l'obéissance envers lui consistent dans la justice seule et la charité, c.-à-d. dans l'amour du prochain. »[2]) *Kant* va jusqu'à supprimer non seulement la détermination statutaire, mais aussi la finalité religieuse du culte. Il n'en retient que l'aspect moral. Le service de Dieu se réduit à la pratique de la vertu. Il déplore que « la religion cultuelle ait complètement supplanté dans les âmes le culte de la religion morale pure »[3]).

Plus la gloire du culte idéal est mise en évidence, plus la valeur du culte institutionnel tend à s'affaiblir. On en arrive à l'*indifférence* à l'égard des formes objectives. Les concrétions cultuelles apparaissent preque comme des entraves du vrai culte. Jésus, S. Paul, Luther se conformaient sans enthousiasme au culte extérieur. Luther n'hésite pas à dire dans la préface de la « Messe allemande »: « Ceux qui sont déjà chrétiens n'ont pas besoin de toutes ces choses (cultuelles), car ils ont le culte en esprit. »[4]) *J.-J. Rousseau* croit aussi pouvoir se passer du culte: « Le culte que Dieu demande, c'est celui du cœur. » « J'adore la puissance suprême et je m'attendris de ses bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte; il m'est dicté par la Nature elle-même. »[5]) — D'autres éprouvent même de l'*antipathie* pour le culte phénoménal, surtout lorsque les postulats du culte idéaliste et le caractère dégradant du culte empirique sont antithétiques. *Kant* a des paroles très amères pour les cérémonies « qui sont pour les fidèles des occasions de se dispenser de la bonne conduite et de l'effort moral sur eux-mêmes », « qui ne sont que des moyens d'aduler Dieu, de le courtiser et de devenir ses favoris »[6]). C'est au nom de la vie que M. *Joh. Müller,* prophète moderne, récuse le culte devenu un « habitus ». Il dit en substance: Le christianisme n'est que vie. Il nous faut recueillir les impressions fortes et profondes que nous offre la vie. La

---

[1]) Cité par *Heiler:* Christl. Welt, 1923, n° 27/28.

[2]) *Spinoza:* Traité théologico-politique, trad. Prat, 1872, c. XIV, p. 305.

[3]) *Kant:* La rel. dans les limites de la raison, éd. Trémesaygues, p. 119, 120; cf. 181, 203.

[4]) Ed. d'E., 226 ss.

[5]) *J.-J. Rousseau:* Prof. de foi du vicaire savoyard., éd. de 1782, p. 38.

[6]) *Kant:* La rel. d. les limites de la raison, éd. Trémesaygues, p. 209.

vie est tellement absorbante qu'il ne nous reste plus de temps pour nous rendre à l'Eglise. La religion étant un fluide de vie, toute entreprise cultuelle ne peut être qu'un degré dépassé de la religion réelle et doit être abolie, dès que l'homme reconnaît qu'il y va de sa personnalité, s'il ne s'abandonne pas sans réserve à la vie immédiate. On pourrait objecter à M. Joh. Müller que, pour atteindre cette spontanéité de vie religieuse et même pour la conserver, le sujet religieux fait bien de se ressaisir, afin de pouvoir se donner; il a besoin de cultiver sa vie intérieure non seulement par la méditation individuelle, mais par les suggestions du culte collectif. Même lorsque le culte idéal ne doit rien au culte traditionnel, il aura la tendance de refluer dans les formes de l'édification organisée. L'extériorisation de l'impulsion divine dans l'action morale ne peut être le terme extrême du processus de l'édification. La tension des forces religieuses risque de se relâcher pour ceux qui, déjà par les fins pratiques de l'édification, se voient mêlés à la vie phénoménale. La volonté de résister à cette dissémination de leurs énergies spirituelles ramènera les âmes à un centre de vie, où les rayons de la révélation convergent en un point de mire d'autant plus lumineux qu'il est contracté et circonscrit, et invitera les âmes altérées de lumière, à se recueillir et à s'édifier afin de contribuer à l'édification des frères et de l'Eglise du Christ. L'activité créatrice suppose un retour continuel à la réceptivité pure. *Pour être permanent, le processus de l'édification aura le caractère d'un mouvement circulaire.* Nous pouvons reprendre, dans un sens plus large, l'idée de Schleiermacher concernant les fins du culte. En demandant que le culte opère une circulation de vie religieuse, il songe, avant tout, à l'action réciproque de la piété individuelle et de la piété collective. Mais nous pouvons aussi admettre une circulation allant de la piété cultuelle au culte idéal de la vie chrétienne et de celui-ci à celle-là. Le culte n'a pas de but pratique, mais s'il est désintéressé, il n'en tend pas moins à une augmentation des valeurs spirituelles en vue d'une réalisation de plus en plus glorieuse de la grande synthèse qu'est le royaume de Dieu.

CONCLUSION

Synthèse des facteurs religieux du culte.

Le problème.

Théoriquement, le problème du culte est insoluble. Une synthèse parfaite des facteurs religieux du culte est impossible. Un culte réalisant tous les postulats au point de vue religieux, phénoménal et social est inconcevable. Aucun culte n'a jamais réalisé et ne réalisera jamais la convergence parfaite des données objectives de la religion et des aspirations du sujet, la conformité intégrale des phénomènes cultuels et de la spiritualité de la vie personnelle, la concordance absolue de la religiosité collective et de la foi individuelle. L'identité de son moi empêche le sujet religieux de jamais s'unir entièrement à l'essence de Dieu, à la substance des objets matériels et à la mentalité de la collectivité humaine. Toutes les réalisations historiques sont défectueuses. Tous les projets de réforme cultuelle ne réussiront qu'à nous rapprocher de l'idéal, Et puisque, à y regarder de près, c'est Dieu seul qui est le sujet du culte, c.-à-d. que c'est lui seul qui éveille la foi, la condition essentielle de la communion divine, le culte ne peut offrir que des possibilités incalculables d'une rencontre avec Dieu. Il peut tout au plus créer et composer les formes dans lesquelles se déversera l'Esprit de Dieu, si cela lui convient. « La liturgie est terrestre et humaine, elle n'est qu'un possibilité de la réalité de Dieu »[1]).

Si nous ne reculons pas devant la tâche d'esquisser, en vue d'un culte idéal, une synthèse des données acquises, ce plan de construction cultuelle ne s'attend à aucune application immédiate et ne vise à des *buts pratiques* que dans la mesure, où il peut espérer orienter ceux qui, dans leurs milieux respectifs, s'efforcent de perfectionner l'ex-

---

[1]) *G. Mensching:* Evang. Gottesdienst, 1924, p. 9.

pression cultuelle de la vie religieuse. Ne sont-ils pas nombreux? Ne sommes-nous pas les témoins d'un mouvement d'expérimentation cultuelle tendant à dégager toutes les virtualités entravées du culte? Ce mouvement n'a-t-il pas gagné toutes les Eglises et toutes les chapelles, même celles dont les formes rituelles semblaient avoir revêtu un caractère d'objectivité sacrée et immuable?

Voici à quoi se borne la portée pratique de notre étude: En déblayant le terrain pour notre construction idéale, notre *analyse* permettra aux praticiens ou aux novateurs d'envisager courageusement certaines *incompatibilités fondamentales* inhérentes à tout culte. D'autre part, elle attirera leur attention sur des *tendances convergentes* qu'il n'est pas sage d'ignorer, sous prétexte de fidélité confessionnelle p. ex., auxquelles il importe donc de donner une suite. Notre rôle simplement indicateur n'empêchera pas le culte catholique de graviter autour de la messe, et le culte protestant de se polariser dans la parole. Mais peut-être ne sommes-nous pas outrecuidants en soumettant aux uns comme aux autres quelques thèmes de réflexion. Il nous semble qu'à l'heure actuelle, le culte protestant en a particulièrement besoin. Plus souple dans sa constitution générale que la Liturgie catholique ou, si l'on veut, moins consacré par une tradition séculaire et, par conséquent, moins rigide, le culte protestant est aussi plus susceptible de tirer les conclusions pratiques de suggestions qui, sans vouloir renverser des habitudes ecclésiastiques ou des coutumes locales, pourraient contribuer à mieux assimiler les actes cultuels aux inspirations de l'Evangile; en un mot, à mieux appliquer le principe qui est conforme à l'essence du protestantisme, celui de la Prière. — Notre *synthèse* qui ne prétend pas offrir un amalgame de tous les types cultuels ni ériger, pour ainsi dire, un tour de Babel surplombant tous les sanctuaires historiques, demeurera nécessairement théorique et préparatoire. Nos conclusions revêtiront, pour une autre raison encore, un aspect fragmentaire. Il est impossible de déterminer tous les facteurs qui pourraient être favorables à une régénération du culte, tant que nous n'en aurons pas étudié le côté phénoménal et la mentalité collective. Dans notre tableau provisoire d'un culte idéal nous ne pourrons, p. ex., pas faire mention des enrichissements matériels du culte que réclament les uns ou de l'appauvrissement spiritualiste qu'envisagent les autres. Ce sont là des problèmes rentrant dans la phénoménologie cultuelle. Ou bien, il ne peut pas encore être question, dans notre synthèse, des rapports cultuels entre le sacerdoce et la communauté, dont on essaie de déséquilibrer la balance tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, ni d'un raccordement de la foi spiritualiste d'une élite religieuse avec la croyance traditionnelle de la foule ecclé-

siastique. Ces difficultés se rapportent à la sociologie cultuelle. Nous ne toucherons ces sujets que dans la mesure, où ils se rattachent à notre sujet d'aujourd'hui: *l'aspect spécifiquement religieux du culte.*

Nous présenterons donc, après une *expertise analytique* des données acquises au cours de notre travail, l'essai d'une *solution synthétique,* et cela avec toute l'humilité convenant à un chercheur qui entrevoit un but, sans être assuré d'être suivi par les réalisateurs.

1. Analyse.

a) *L'antinomie fondamentale.*

Si le problème du culte demeure, en dernier ressort, insoluble, cela s'explique par le fait que le sujet religieux est incapable de s'assimiler l'objectivité divine, l'objectivité phénoménale et l'objectivité sociale. Des trois antinomies qui en résultent, nous ne retiendrons que celle qui se rapporte au fait religieux. Elle se révèle dans l'impossibilité de relier, de façon à la fois durable et intense, la conscience religieuse du sujet (du sujet individuel ou collectif) à la réalité transcendante de l'objet religieux. Nous retrouvons cette inconciliabilité foncière, en plusieurs variantes, dans les quatre relations religieuses du culte que nous venons d'étudier: dans les fondements, les fins, les types et les attitudes du culte.

I. Les fondements du culte révèlent l'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux.

La difficulté d'un raccordement cultuel entre le sujet et l'objet religieux a pour cause ou bien un *doute au sujet de la réalité transcendante de l'objet religieux,* ou bien *une accentuation exagérée de l'immanence divine.* Dans les deux cas, la conscience de la relation religieuse qui constitue le fondement du culte, sera affaiblie, sinon anéantie; et la raison d'être du culte s'en trouvera immédiatement atteinte. Citons d'abord quelques exemples de religions qui, en niant la réalité transcendante du divin, ou, en la subtilisant, désagrègent ipso facto le culte. Le *bouddhisme* primitif, dont il est difficile d'établir la transcendentalité religieuse, prouve, que le culte s'effondre à mesure que la réalité transcendante du divin est abandonnée. Nous observons la même carence cultuelle dans les *systèmes monistes* ou *les tendances subjectivistes* qui se sont détachés des complexes des religions transcendentales. Dans la mesure où l'idée d'un Dieu vivant et personnel s'efface, le culte lui-même devient

abstrait et enfin inexistant. L'idéalisme panthéiste qui constitue la religion de nombreux intellectuels, ne connaît plus d'autre culte qu'une vague élévation de l'âme vers l'Univers. L'idéalisme moral considère comme seul culte possible l'accomplissement du devoir. Le culte positiviste ne répond pas au besoin qu'éprouve l'âme de s'élever vers une réalité supérieure qui soit adorable et secourable, parce que, dans son essence objective, elle est « tout autre ». — Si les grandes religions institutionnelles ne doutent pas de la réalité transcendante du divin, elles voient pourtant parfois s'infiltrer dans leurs conceptions religieuses des tendances subjectivistes et anthropocentriques qui, en affaiblissant la foi transcendentale, amoindrissent l'intérêt cultuel.

Le *culte mystique* risque, lui aussi, de se dissoudre en abstractions. Cet exemple nous montre comment, au centre même de l'adoration chrétienne, l'antinomie foncière de l'objectivité et de la subjectivité religieuses mine les expressions cultuelles. Les mystiques ne nient pas la réalité transcendante de l'objet religieux, mais ils détendent, eux aussi, la relation religieuse. Le critère distinctif de leur piété doit être recherché dans leur manière de saisir et d'accentuer, avant tout, l'*immanence divine*. Ils n'ont un intérêt réel que pour le Dieu immanent qu'ils considèrent comme étant de même essence que le fond divin de leur propre être et dont ils veulent éprouver l'action immédiate dans leur vie intérieure. Hantés uniquement par les fins immanentes auxquelles ils visent, ils négligent de laisser peser sur leur conscience religieuse la cause transcendante de toute expérience religieuse, qu'est la révélation historique, et d'y conformer leur attitude cultuelle. Trouvant dans leur conscience un être à la fois excessif et identique au moi, assez grand pour être Dieu, assez intérieur pour que ce soit encore le moi, l'objectivité qui devrait s'appeler l'excessivité [1]), s'efface; la relation du sujet et de l'objet est supprimée [2]), et il en résulte, au point de vue cultuel, un désintéressement marqué au sujet des formes rituelles. Car si le but cultuel, la communion divine, est réalisable sans l'intermédiaire de la grâce révélatrice, il le sera aussi sans l'intervention d'aucun message ou d'aucun moyen de grâce, par la seule prise de contact immédiate de l'âme avec l'objet de ses désirs. Les pratiques qui prétendent représenter ou transmettre une initiative divine, semblent non seulement inutiles, mais elles risquent même de détourner l'âme de son objectif ardemment convoité. Plus la trans-

---

[1]) Cf. *Récéjac:* Fondement de la connaissance mystique, 1897, p. 56.

[2]) « tat tram asi ! » ceci, c'est toi! Ce dicton domine les upanishads.

cendance de l'objet religieux perd de sa puissance dans la conscience subjective, plus le culte perd sa raison d'être. Autrement dit: Le culte comporte toujours à sa base une tendance transcendentale. Dès que cette orientation vient à manquer, les fondements du culte se voient ébranlés par l'antinomie de la subjectivité et de l'objectivité religieuses. Si l'être débordant du mystique parvient néanmoins au but cultuel, au sentiment d'une union transsubjective avec l'objet désiré, c'est que Dieu lui accorde cet état d'unification bienheureuse, non en raison des convulsions forcenées ou des exercices méthodiques auxquels se livre son âme altérée d'amour, mais en raison de la grâce divine. Ce n'est pas sans un peu de commisération ironique que W. Herrmann voit aboutir le mystique au terme de ses aspirations extravagantes, car, dit-il, lui aussi peut, finalement, bénéficier de la promesse divine, Jér. 29, 14: « Je me laisserai trouver par vous! » Le mystique, ne se rendant pas compte de cette impulsion divine, continue à se fier à ses propres intuitions et n'éprouve aucune inclination pour des pratiques cultuelles qui entendent fonder la conscience religieuse sur des certitudes objectives. Si, rejeté sur lui-même, il n'atteint pas le but de son effort mystique, il voit immédiatement son adoration compromise à sa base même.

Il est un *fait extérieur* qui confirme ces déductions théoriques, c'est que le culte des Eglises qui maintiennent très rigoureusement le transcendentalisme de leurs croyances, est toujours bien fréquenté. Jamais les offices catholiques ne sont délaissés. Le sacrement garantit la présence objective et réelle de Dieu. Les orthodoxes protestants observent la même discipline cultuelle, parce que la Parole biblique, révélation tangible de Dieu, assure une base solide à leur besoin de s'édifier. Les rationalistes du 18e s. et du 19e s. remplissaient en foule les sanctuaires, car pour leur intellectualisme la réalité transcendante de la Providence était incontestable, non en raison de la révélation même, mais en raison du fait qu'elle leur semblait démontrable par les déductions de la raison raisonnante. En revanche, le subjectivisme piétiste se retire volontiers dans la serre chaude des groupes d'initiés ou des sectes et, de même que les libéraux et les spiritualistes de toutes dénominations, abandonnent volontiers le culte public. Ce n'est pas qu'ils nient la réalité transcendante de l'objet religieux, mais, ayant spiritualisé le fait de la révélation, leur subjectivisme s'en remet plutôt aux données de leur conscience qu'à des affirmations dogmatiques ou qu'à des symboles cultuels dont la matérialité ne leur semble traduire que grossièrement leurs expériences personnelles.

II. Les fins du culte révèlent l'inconciliabilité du sujet et de l'objet religieux.

Le culte est un problème insoluble. L'examen des *fins cultuelles* nous place également devant le fait de l'incongruence des données objectives et des aspirations subjectives. La communion divine, but du culte, ne s'y réalise jamais d'une façon intégrale. Deux expériences décevantes confirment ce fait. Ou bien le sentiment de la communion divine est intense, et alors il n'est pas *durable;* ou bien, en voulant lui donner de la durée, on risque de l'*extérioriser*. Dans les deux cas, le culte subit une contre-coup fâcheux. Dans la première alternative il manquera d'harmonie, dans la seconde il se laissera aller au mécanisme, à la battologie, au légalisme ou à l'inertie.

C'est de nouveau le *mysticisme* qui nous apprend, combien il est difficile de faire durer l'expérience religieuse, quelque intense qu'elle soit, et de conserver son reflet cultuel, quelque flamboyant qu'il paraisse. Afin d'assurer à sa dévotion toute la vigueur voulue, le mystique se hisse graduellement jusqu'au faîte de l'émotion religieuse. Atteint-il son but? Bien souvent il erre, comme dans un désert, en quête du Dieu bien-aimé qui se retire sans cesse. Ce qu'il croit embrasser, n'est souvent qu'un morceau de ce monde, transfiguré par une imagination fantastique ou réduit à force d'abstractions. Car, en principe, l'homme qui cherche à saisir la divinité par ses propres moyens et en-dehors de la réalité phénoménale à laquelle il appartient, tente l'impossible. Il faut que Dieu lui-même se communique à lui gratuitement. S'il est donné au mystique d'entrer en un contact tellement pathétique avec le bien suprême, que l'identité personnelle de son moi se dissoud, cette unification s'opère plutôt dans la retraite de la dévotion individuelle qu'au culte public. Et combien courtes sont les joies de cette union mystique et combien douloureux sont la chute du haut des nues et l'affaissement intérieur pour celui qui, ne se fiant qu'à la vertu de ses propres emportements, ne se sent plus soutenu par la grâce d'un Dieu transcendant! Il n'atteint pas le but cultuel, parce que son expérience de la communion divine ne comporte pas de permanence.

Les croyants de la famille des *prophétiques* s'appliquent à donner de la durée à l'expérience de la communion divine. Ne devraient-ils pas y réussir, eux qui fondent leur sentiment de présence sur des assises plus solides que les mystiques: sur les grâces d'une révélation historique, acquise, permanente? Il faut bien reconnaître que leur réceptivité mentale ou émotionnelle, à eux aussi, subit de constantes intermittences, avant tout parce que, n'étant plus nouveau, le fait de la révélation ne possède plus qu'une puissance de fascination bien

médiocre. Il en résulte un amoindrissement des puissances affectives et, ce qui en est la conséquence logique, des défaillances de la pensée. L'inattention se produit au culte même. Même celui qui a l'habitude de la concentration religieuse, éprouve de réelles difficultés à suivre attentivement le contenu d'une prédication, d'une prière ou, ce qui est plus malaisé encore, l'idée directrice d'un culte entier. Alors comment le chrétien moyen serait-il capable d'écarter tout ce qui n'est pas d'un intérêt central, de chasser les associations de pensées et de sentiments qui font dévier le cours de sa méditation? Il se produit en lui un dédoublement de la spiritualité pour un temps unifiée; deux états contradictoires s'opposent, l'un à l'autre; entre les deux se produit un vide; puis la tension primordiale se voit brusquement relachée. L'esprit retombe dans la pluralité des états de conscience qui est sa situation normale. L'unité de la conscience, fascinée un moment par le fait de la révélation, se perd. L'âme s'affaisse; son essor ne visant plus à un but unique, n'aboutit plus qu'à des demi-succès ou même qu'à des échecs. Chez les plus attentifs se produit un changement continuel d'états affectifs, un enchaînement d'idées fortuites, un assemblage d'images qui se rejoignent ou qui se chassent. Après des moments de tension, une écluse s'ouvre et fait écouler les flots de l'émotion. Incapable de maintenir dans toute son intensité le sentiment de la communion divine, le sujet n'atteint pas les fins du culte.

Comme dans la vie mystique, il y a pourtant, dans ce domaine aussi, des centres lumineux, où le but cultuel semble être réalisé. Il se peut — et ce sont les impressions les plus puissantes du *culte protestant* — que le verbe prophétique d'une personnalité créatrice réussisse, pendant le culte, à éveiller, dans l'assemblée vibrante, l'attention spontanée et, par là, le sentiment d'un influx de forces divines. On voit alors renaître le sentiment de présence que la Parole révélée est censée communiquer sans cesse, mais dont le souvenir est souvent effacé, précisément parce que le message divin lui est devenu trop familier. Quoi qu'il en soit, et bien que le sentiment de présence subisse des éclipses dans la piété prophétique comme dans la vie mystique, il demeure plus constant dans la première, d'abord, parce que les ondes vibratoires du rythme prophétique sont moins mouvementées que celles de la fantaisie mystique et, par suite, moins exposées à des alternances rapides et à des pauses pénibles; ensuite, parce que le sentiment de présence a plus de durée dans le complexe prophétique, étant donné qu'il est le point de départ de l'expérience religieuse; enfin, quoique l'effet de la révélation qui a donné le branle au mouvement religieux, s'affaiblisse à la longue, le fait objectif de l'initiative divine demeure.

Il nous semble qu'à l'*office catholique,* la concentration incessante qui relie le sentiment de présence à l'unité de conscience, est plus difficile encore à réaliser. Elle n'y est pas soutenue par un langage intelligible. Et quand même les fidèles seraient initiés au sens général de la cérémonie, ils n'en saisiraient pas les allusions subtiles, ni les formules tirées tantôt du «proprium de tempore», tantôt du «proprium sanctorum», tantôt du «commune sanctorum». Entre les lectures plus ou moins comprises se creusent des vides donnant un accès à toutes sortes de distractions. En d'autres termes, la *durée* de la communion divine est compromise, les fins cultuelles souffrent de l'antinomie qui oppose, l'une à l'autre, la subjectivité et l'objectivité religieuses.

Si, d'autre part, le culte s'efforce, par des exercices spirituels ou des rites fixes tels que la prière du rosaire, les litanies, l'adoration perpétuelle ou, dans des groupements protestants, par des assemblées de prières ou des semaines de recueillement, de donner une durée forcée à la dévotion, il risque fort de troubler le cours de la méditation et d'en diminuer l'intensité. Il en résulte l'*extériorisation* de la pensée, l'affadissement du sentiment, la mécanisation du culte. L'opus operatum rituel est l'accomplissement avili de cette vive intention de donner de la durée à la communion divine, au risque d'en faire s'évaporer toute profondeur intellectuelle, toute sincérité morale et toute vérité religieuse.

La subjectivité religieuse ne s'assouplit jamais assez pour devenir l'enveloppe parfaitement adéquate de la puissance objective de Dieu. En voulant plonger dans les profondeurs divines et y puiser ses valeurs immatérielles, elle doit renoncer à leur donner de l'éternité. Et si elle tente de verser la vie éternelle de l'Etre transcendant dans son schème temporel, elle en épuise les valeurs spirituelles. Dans les deux cas, elle perd la conscience de sa communion avec Dieu. C'est ainsi que les fins cultuelles aussi se ressentent, tôt ou tard, de l'antinomie foncière qui nous préoccupe et qui nous inquiète.

III. L'inconciliabilité de la subjectivité et de l'objectivité religieuses dans les types cultuels.

Les types cultuels, la magie, le Sacrifice, le Mystère, la Prière nous révèlent également que le raccordement idéal de l'objectivité et de la subjectivité semble être interdit au culte par sa nature même. Le fait qu'ils se font des emprunts réciproques, prouve qu'aucun d'eux n'est apte à réaliser, à lui seul, les fins cultuelles. Il est certain que, dans les formes composites des types cultuels que nous avons

qualifiés de supérieurs, le résidu des couches inférieures altère la pureté de la communion divine que promettent ces types supérieurs. Le type que nous estimons être le plus spirituel, la Prière, ne peut, p. ex., se passer du concours des types inférieurs, sa consistance cultuelle dépendant d'éléments phénoménaux et d'impulsions sociales qui, eux, remontent précisément aux formes plus matérielles des stades antérieurs. Et quand même on parviendrait à donner à la prière cultuelle la spiritualité qu'exige la nature de la prière, il faudrait redouter que ce fluide éthéré ne formerait pas un contrepoids correspondant à l'objectivité transcendentale des promesses divines.

IV. L'incompatibilité de la subjectivité et de l'objectivité religieuses dans les attitudes cultuelles.

Les attitudes religieuses s'opposent également à une liaison parfaite des deux sphères, objective et subjective. Ici, la difficulté réside dans le *dualisme* des attitudes et dans la *complexité* de chacune.

a) *Leur dualisme:* Les processus de l'adoration et de l'édification ne sont pas seulement séparés, mais ils se meuvent en sens contraire. Pour celui qui se trouve engagé dans l'un des deux courants, il est difficile de passer dans l'autre, et pourtant les deux ont droit de cité dans le culte et y sont même indispensables. Deux procédés s'offrent pour réduire ce dualisme. On peut songer à faire alterner, dans un seul et même culte, les deux tendances, ou essayer de les entrecroiser aux points, où les deux systèmes se rapprochent le plus et rendent possible une synthèse au moins partielle ou intermittente.

Mais, dans le *premier cas,* cette alternance d'impulsions et de pauses dont chacune a une orientation différente, risque à la fois de détruire l'unité du culte et de compromettre l'harmonie de la conscience religieuse. Il n'est pas facile de se transporter, sans transition, de la paix contemplative en face du mystère divin dans une activité à laquelle la révélation divine et l'obligation de lui donner suite, invitent les fidèles, puis de se replier de nouveau et d'adopter l'attitude quiète de l'adoration, d'autant plus que la moyenne des fidèles ne se rendrait pas compte de la nécessité de ces oscillations. Du reste, certains tempéraments, retenus par une inclination naturelle dans l'un des deux complexes, ne se soucient pas de changer d'orientation une ou deux fois au cours d'un même culte.

Dans le *second cas,* c.-à-d. lorsque le culte n'offre aux âmes que quelques points déterminés où le contact entre le désir d'adoration et le besoin d'édification peut s'établir, p. ex., au centre de chaque série, au point où la méditation mentale appartenant au complexe de l'édifi-

cation, se rencontre avec la méditation contemplative qui relève de l'adoration, il faut bien admettre que, malgré cet arrêt à certains carrefours, l'âme suivra toujours les impulsions de celle des deux tendances qui est le plus conforme à sa nature et négligera les valeurs de l'autre. En tout cas, il est peu probable que toutes les puissances des deux courants se déversent simultanément, à leur point d'intersection, dans ce seul bassin. Cela dénoterait évidemment chez le sujet un degré de haute culture spirituelle que de laisser, à un certain moment du culte, s'infiltrer en lui-même les forces de l'édification quand, par sa nature, il est un contemplatif, et vice versa. Il y a des personnalités exceptionnelles qui réussissent à combiner les deux attitudes, à dominer les deux courants, à épuiser les deux complexes. Leur adoration sert l'édification, l'édification personnelle et celle de la collectivité. Leur activité est la source de leur quiétude, et leur recueillement mystique est le réservoir de leurs forces vives. Pour eux, se recueillir c'est à la fois s'ouvrir à l'influx du clair verbe d'enhaut et se plonger dans l'abîme insondable du divin; leur contemplation est, en même temps, discursive et intuitive. Sentant, à chaque instant, l'identité du mystère divin et de la révélation, ils n'ont qu'une attitude à l'égard du divin. Ils s'élèvent au-dessus des courants contraires; le flux et le reflux de leur dévotion n'est qu'un rythme. Ce sont des mystiques qui sont prophètes et ce sont des hommes d'action qui sont des inspirés. A l'office divin, ils ont la liberté de se replier ou d'agir selon l'inspiration de l'heure ou selon la forme du culte. Mais l'attitude à la fois transsubjective et transobjective de ces grands illuminés n'est pas normative pour le culte en général. Aussi, quoique pouvant s'adapter à tout culte, ils s'y sentent, à la longue, dépaysés, comme Jésus à la synagogue de Nazareth et comme S. Paul au temple de Jérusalem. Ces glorieuses exceptions confirment le fait de l'antinomie qui, au culte empirique, sépare la subjectivité et l'objectivité religieuses, la dualité des attitudes que suppose le culte ne permettant que difficilement à la conscience religieuse de s'unifier en vue d'une rencontre cultuelle avec Dieu.

b) Outre le dualisme, la *complexité* de chaque attitude même offre de réelles difficultés à la synthèse cultuelle. Le désir mystique, passant par différentes phases, n'aboutit pas toujours à l'unification convoitée, parce que, à mi-chemin, l'âme s'est disséminée en une inquiétude irrémédiable, s'est attardée en une contemplation extatique, ou s'est affaissée avant d'avoir atteint son but. Alors le mystère divin n'exerce plus son attraction sur cette âme mystique toute désemparée. Ou bien, d'autre part, l'inspiration donnée par la Parole divine, arrêtée par la sourde résistance d'une âme craintive, d'une conscience endurcie

ou d'une volonté sans ressorts, n'a pas assez d'élan pour continuer de s'exercer dans l'action saine et bonne; l'esprit reste en souffrance à une station intermédiaire; il se récuse à une méditation qui exige plus d'énergie intellectuelle ou de profondeur religieuse que n'en offre la foi du croyant; il recule devant un sacrifice qui lui paraît impossible et se refuse à une consécration qui devrait être la conséquence du premier mouvement divin. — On pourrait croire que l'échec de l'une des deux attitudes inviterait le croyant à chercher un relèvement dans l'attitude opposée. Ce n'est pas le cas. Au contraire, le contemplatif désabusé retombe, dans sa propre sphère, à un degré inférieur, dans une stupeur qui devient stupidité; le méditatif, par contre, qui se voit privé d'inspiration avant d'avoir atteint le but cultuel, et qui, pourtant, se sent incapable d'arrêter le mécanisme de l'impulsion reçue, se jette, sans foi et sans conviction, dans une activité qui devient de l'agitation fébrile.

A supposer même que l'un des deux processus cultuels réussisse à raccorder les données objectives et les aspirations subjectives de la religion, il resterait les possibilités inexploitées de l'autre; en tout cas, la conscience moyenne ne serait capable d'épuiser les virtualités ni de l'un ni de l'autre, ni surtout des deux réunis. L'impossibilité de concilier la tendance fondamentale et la réalisation finale subsiste. Et ainsi, vu sous tous ses aspects, le problème religieux du culte reste insoluble.

b) *Lignes convergentes.*

I. Tendances synthétiques.

Il semble impossible de réaliser le culte idéal, un culte qui soit l'expression vraie du fait religieux le plus profond et le plus élevé. Mais la situation empirique du culte ne comporte-t-elle pas, malgré tout, des possibilités et, par là-même, le devoir d'en perfectionner les formes historiques, dans la mesure du possible? Sans cette perspective, le culte aurait moins d'attrait pour nous. En effet, quoiqu'une insuffisance inhérente au principe même du culte nous rejette impitoyablement et sans cesse loin du but, nous pouvons espérer dépasser le point mort de la résignation. D'abord, il est évident qu'entre l'état de choses empirique et les limites d'un perfectionnement réalisable, il y a assez de marge pour permettre une évolution ascensionnelle dont on ne voit pas le terme. D'autre part, le culte, lui-même, enferme des valeurs qui sont une garantie de sa perfectibilité. Quoique, dans la sphère du culte, l'égalisation du plan divin et du plan humain soit éternellement irréalisable, il existe pourtant, en vue de leur synthèse, des

tendances convergentes qui, actuellement, sont loin d'être exploitées jusqu'à l'épuisement de leur puissance et jusqu'à l'extrémité de leur portée. Dans ces conditions, la tension entre les formes actuelles et les dernières fins du culte non seulement ne paralysera pas l'intérêt que nous portons au service divin, mais rendra passionnante toute entreprise de renouvellement liturgique. Il convient donc de faire ressortir ces *tendances synthétiques*. Une fois encore, nous reprendrons nos quatre relations cultuelles, afin d'en discerner et d'en interpréter les promesses positives et de percevoir, pour la pratique, quelques perspectives nouvelles.

1. *Le fondement religieux* du culte contient déjà une incitation constante à développer les germes cultuels qui s'y cachent. Le fait religieux, si interne soit-il, postule une parole qui l'exprime, un geste qui le traduise, des symboles qui le représentent, une assemblée qui en protège l'épanouissement et en cultive la tradition. Le fait religieux contient à sa base une impulsion cultuelle qui ne se laisse pas arrêter par l'épaississement phénoménal, ni par l'obstacle de la croyance grégaire. Même si elle n'aboutit jamais, cette impulsion se développe normalement dans la direction des fins religieuses visées et oblige chaque type cultuel, chaque expression ecclésiastique à constamment rectifier sa situation actuelle, à s'opposer à l'inertie héréditaire, à dépasser son état précédent.

2. Le *but religieux* appelle également des réalisations cultuelles. Comme cause finale, il détermine la série des faits qui doivent aboutir à la communion divine. Ce but exerce son influence attractive sur les aspirations qui y tendent, et sa vision dégage des instincts propulseurs, appelle des forces cachées, développe des facultés inattendues. Quelque irréalisable que soit la parfaite communion divine en tant que but cultuel, elle ne l'est pas comme expérience religieuse. Le fait de la communion, ressenti individuellement ou d'une façon toute spirituelle, apparaît comme une réalité qui mérite d'avoir une place dans le culte et qui demande une confirmation liturgique. — Le fait religieux agit donc à la fois comme cause efficiente et comme cause finale du culte. Des forces partant à la fois du fondement et du but poussent à la concrétion cultuelle et encouragent l'ardeur religieuse à revenir sans cesse à cette tâche d'extériorisation, quoique, en fin de compte, l'effort demeure toujours au-dessous de l'idéal entrevu.

3. *Les types cultuels.* — C'est surtout l'évolution historique des types cultuels qui nous révèle non seulement la poussée inlassable du fait religieux dans la direction du phénomène cultuel, mais qui nous montre, d'autre part, les forces religieuses qui, s'étant adaptées

à la matérialité cultuelle, aspirent à une représentation de plus en plus assortie à l'idée religieuse. Il y a là une loi phénoménale que nous ne pouvons encore approfondir, mais dont nous constatons les effets, une matérialisation et une spiritualisation simultanées des instincts cultuels qui, par leur jeu de retardement et d'émancipation, favorisent également l'évolution ascensionnelle du culte. Précisons cette affirmation, en partant des formes inférieures: Nous avons formulé toutes nos réserves au sujet du caractère religieux de *la magie*. Cependant, qu'elle soit un des germes même de la religion, ou qu'elle n'en soit qu'une caricature, il n'est pas douteux qu'au point de vue de la forme, la magie trahit l'existence d'un instinct légitime dont nous retrouvons la trace dans les aspirations cultuelles des types supérieurs, à savoir la volonté de donner, par l'action sacrée, non seulement de l'efficacité au geste rituel (et ceci se rapporte au contenu de la conception magique), mais aussi une figuration au sentiment «numineux».

Dans le complexe du *Sacrifice*, nous observons un instinct cultuel qui tend à dépasser le niveau des artifices magiques que s'est appropriés le Sacrifice, et la mentalité théurgique qui lui est propre: c'est le besoin qu'éprouve l'homme d'abandonner solennellement à la divinité une part plus ou moins précieuse de son avoir ou de son moi. C'est une tendance religieuse et morale qui vise plus haut et qui ne se perdra pas, même aux degrés les plus élevés de la Prière.

Si, dans le domaine du Sacrifice, la nature du divin, sa nature redoutable, vénérable et secourable, représente la cause efficiente de l'instinct cultuel, c.-à-d. un facteur qui se dégage du fondement religieux, c'est, d'autre part, la cause finale, la communion divine qui, dans la sphère du *Mystère*, en détermine la progression ascendante. Nous n'avons pas à nous demander ici, si le besoin de communion divine finit par aboutir, ou s'il dévie; nous n'avons pas à nous préoccuper de ce que, dans certaines formes mystériques, le désir d'union mystique s'allie aux erreurs de la magie ou aux déformations de l'idée religieuse du Sacrifice. Nous constatons seulement que ce désir, qui se trouve au cœur même du Mystère, est une impulsion saine qui peut contribuer à orienter le culte vers son idéal naturel. — L'action du but cultuel qui inspire le Mystère d'une manière essentielle, lui communique encore une valeur accidentelle qui, elle aussi, favorise la tendance idéaliste de l'instinct cultuel. Entourant de secret la communion divine, le Mystère a sauvegardé un élément de solennité mystérieuse que ne possède pas le Sacrifice[1]), que conservera le culte

[1]) Il se révèle, dans le complexe du Sacrifice, seulement dans la mesure, où celui-ci se trouve déjà sous l'influence du Mystère ou des inspirations plus primitives qui se sont concentrées dans le Mystère.

de Prière et dont les effets, inexplorés encore dans toute leur profondeur, sont recherchés dans certains essais liturgiques de notre époque.

La *Prière* est, dans son instinct cultuel, déterminée à la fois par le fondement et par les fins du culte. Ayant pour mission de corriger les déformations des types précédents, elle retient un élément qui, relevant de la sphère sacrificielle, se rapporte au fondement religieux et qui fait défaut au Mystère: le sentiment de dépendance; d'autre part, un élément mystérique qui manque au Sacrifice, l'intimité affective de la relation religieuse. Puis, elle tente de débarrasser les deux, le Sacrifice et le Mystère, de leurs tares magiques et de conserver, en les purifiant, leurs aspirations les plus précieuses. La Prière, comme type cultuel, aspire donc à une expérience plus élevée. Mais comme elle se spiritualise, se confinant volontiers dans le sanctuaire interne de la personnalité religieuse, nous touchons du doigt la défectuosité de ce type cultuel. Pourtant, malgré ces inhibitions qui s'opposent au déploiement cultuel, la Prière contient des forces propulsives des plus agissantes.

4. Enfin, les *deux attitudes religieuses,* le désir d'adoration et le besoin d'édification, ne manquent pas de tendances convergentes. Nous avons déjà signalé certaines possibilités de contact entre les deux lignes à orientations contraires. La rencontre des motifs et des quiétifs religieux peut avoir lieu à certains points culminants du culte, ou à certains carrefours, où se rencontrent la pensée et le sentiment. Cette fusion, partielle ou totale, temporaire ou permanente, des deux attitudes cultuelles, provoquée par des circonstances extraordinaires ou par les hasards du rythme, ne nous étonnera pas, si nous nous rappelons que le sentiment du mystère divin et l'expérience de la révélation divine qui sont les causes respectives de ces deux gammes opposées, se confondent parfois dans la conscience religieuse. Nous avons mentionné certaines personnalités particulièrement douées qui parviennent à réduire dans leur vie intérieure l'antinomie des deux attitudes et à créer, en elles, une eurythmie là, où, pour d'autres tempéraments, il n'y aurait que syncopes et dissonances. L'incompatibilité habituelle des attitudes religieuses ne nous permet donc pas de désespérer d'une synthèse supérieure. Le fait, qu'à l'occasion, les deux attitudes s'unissent en un alliage plus ou moins idéal, engage en tout cas les fidèles à chercher des solutions qui tendent vers l'idéal. Ne les a-t-on pas entrevues déjà? Minucius Felix[1]) parle d'une cène sacrée, où règne l'harmonie et où, « par notre sérieux, nous tempérons notre

[1]) *Minucius Felix:* Octavius, c. 31.

joie ». On encore, dans les « Laudes » du mardi du bréviaire bénédictin, on trouve deux états d'âme contradictoires réunis dans ces beaux vers:

«Laeti bibamus sobriam
Ebrietatem spiritus.»

Les relations cultuelles que nous venons de repasser, nous prouvent qu'il y a, de toutes parts, des tendances convergentes orientées vers un point de mire transcendant. Peu importe que ce point soit éternellement inaccessible; ne s'offre-t-il pas comme le fondement qui motive et comme le but qui stimule tous les efforts cultuels, tout en en faisant, finalement, ressentir l'insuffisance?

2. Synthèse.

a) *Synthèses historiques.*

Nous avons sous nos yeux de grandes synthèses qui réunissent d'une façon imparfaite, il est vrai, les impulsions religieuses qui partent soit du fondement, soit du but cultuels, les instincts religieux, propres aux différents types cultuels, et les tempéraments religieux qui sont particuliers aux deux attitudes cultuelles.

Dans la *messe catholique*, nous voyons la plus grandiose de ces synthèses, surtout si nous ne la jugeons pas seulement d'après le contenu de ses rites et le texte de ses prières, mais dans la totalité de son inspiration et de sa phénoménalité. — Cette synthèse n'est *pas organique* L'Eglise naissante s'est servie des forces, des formes et des dispositions cultuelles d'une génération qui avait le syncrétisme dans le sang. Les matériaux, précieux, mais hétérogènes, se sont entassés les uns sur les autres, sans cohérence, ou ne se raccordant que d'une manière fortuite, ou même se heurtant en une discontinuité interne frisant l'absurde; mais le feu de la foi primitive a, malgré tout, fait une unité de ce phénomène composite. — L'alliage n'est *pas* non plus *pur*. Par la force de l'inertie liturgique, la messe a conservé le résidu de nombreuses formes inférieures, telles que la magie sacramentaire, la théurgie sacrificielle, certaines exaltations mystériques et quelques déformations de la Prière. Ce serait pourtant un travail stérile que de vouloir, dans une analyse scientifique, détruire la cohésion de cette masse séculaire. — La grandeur de ce monument liturgique réside précisément dans le fait d'avoir formé avec les éléments les plus disparates un complexe qui, de tout temps, a permis aux différents tempéraments d'y voir satisfaits leurs instincts religieux, quels qu'aient été leur attitude cultuelle — adoration ou édification — ou

le type — Sacrifice ou Mystère — auxquels ils aient donné la préférence. Cette construction à la fois massive et svelte, comme une cathédrale gothique, fermée aux influences du jour en une objectivité impressionnante et ouverte à la religiosité subjective la plus intense, a comme âme le Sacrifice, le Sacrifice dans sa qualité inférieure, il est vrai, et contraire à l'Evangile. Le sacrifice sacerdotal rendant, au fond, illusoire le sacrifice unique de Golgotha, arrache des mains de Dieu l'initiative et le privilège de la grâce prévenante. Ce n'est pas de Dieu et de sa révélation, que, dans ce culte, part l'impulsion première et décisive du salut, mais du geste magique du prêtre. Les moments d'édification qui sont introduits dans la Liturgie, ne sont que vestiges accidentellement conservés, et le caractère spirituel de la Prière n'y est pas maintenu. Et voici une seconde objection: Puisque c'est le sacerdoce, contre-partie nécessaire du Sacrifice, qui domine l'office, l'autorité hiérarchique de l'Eglise se transmet à la Liturgie et lui confère un caractère d'immutabilité absolue. Et pour cette raison, la Liturgie, étant d'institution divine, n'est plus perfectible; elle est parfaite. Toutes les aspirations ascensionnelles vers un culte affranchi d'instincts subliminaires, sont arrêtées par la rigidité héréditaire et l'intangibilité sacrée.

Il serait ridicule de vouloir émonder la messe. On a, pourtant, tenté *deux sortes de réforme* pour utiliser les richesses qui y sont accumulées. D'une part, on a conservé le *cadre* liturgique de la Messe, en en éliminant tout ce qui risquait de froisser un sentiment religieux plus spiritualiste. D'autre part, on est parti non du cadre, mais des *valeurs internes* qui inspirent la messe ; on les a reprises pour en féconder l'esprit dans un sens largement religieux.

La première voie a été celle de *Luther*. La réforme cultuelle du réformateur allemand n'a été qu'une demi-mesure que lui dictèrent, d'une part, des circonstances historiques spéciales, d'autre part, des singularités de son caractère. Nous ne nions pas que, pour sa personne, Luther ait communiqué à la « Formula missae » qu'il a préconisée, ainsi qu'à la « Messe allemande », le souffle de sa foi triomphante ; mais il n'a pas donné, dans son culte, la synthèse idéale des meilleures aspirations du catholicisme et de la foi évangélique ; il ne s'est pas élevé à un degré supérieur. Il ne s'est pas rendu compte que le culte catholique était déjà une synthèse accomplie, réalisée sur un plan inférieur, il est vrai, et que, de vouloir le maintenir au degré d'une piété prophétique qui partait de la révélation et tendait à la Prière, c'était vouloir mettre du vin nouveau non seulement dans de vieilles outres, mais dans des outres déjà remplies. Lui qui avait, d'abord, dans l'idéalisme de sa

liberté chrétienne, rejeté toutes les formes cultuelles, n'a-t-il pas rétracté, l'une après l'autre, des réformes qui concernaient non seulement des questions extérieures comme celle des habits sacerdotaux, mais des points essentiels, tels que l'« élévation » ou l'emploi de la langue latine[1]). Et n'est-il pas allé jusqu'à exiger qu'on « vénérât le sacerdoce qui nous administre la Parole de Dieu »?[2]) En retranchant le Sacrifice vers lequel s'orientent toutes les parties de la messe, Luther a aussi supprimé la raison d'être de son cadre. Et quand même il donnât à ces débris l'inspiration chrétienne la plus glorieuse, il n'a créé qu'une équivoque. Le culte luthérien des épigones a subi avec une rapidité effrayante la pétrification qui a si souvent affligé non seulement les créations liturgiques mal venues, mais même des réalisations cultuelles mieux inspirées. — Aujourd'hui, les liturgistes de la Haute-Eglise prussienne ont repris le même procédé: Ils ont imaginé une messe protestante en y remplaçant le sacrifice matériel de l'Eglise catholique par le « sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu »; ils altèrent le sens de la messe et rendent illusoire un schème qui ne correspond plus à un culte placé sur le plan de la Prière. Tous les ornements dont les liturgistes de la Haute-Eglise parent leur culte, prouvent d'ailleurs, qu'il ne s'agit pas d'une synthèse raisonnée d'instincts cultuels et d'attitudes religieuses, mais d'une copie de la Liturgie catholique, d'un vrai pastiche. Un romantisme esthétique, des velléités catholisantes, se rapportant aussi à une constitution hiérarchique, s'ajoutent à un sincère désir d'adoration. En dégageant les racines enchevêtrées et les instincts profonds de l'évolution cultuelle, on reconnaîtra que cette « répristination » cultuelle n'est qu'un anachronisme.

Il nous reste à examiner l'*autre manière* de s'approprier la synthèse catholique. L'association cultuelle de M. Rittelmeyer n'entend pas copier la messe et la ramener à l'inspiration originelle de l'Evangile, mais à en faire fructifier les instincts en quelque sorte précatholiques, originairement religieux, chrétiens, humains et même cosmiques. On compte utiliser la tradition et l'expérience liturgiques du catholicisme, sans se laisser séduire par le mirage sacrificiel, ni assujettir par les prétentions hiérarchiques de l'Eglise romaine. Ce culte,

---

[1]) Nos prédicants strasbourgeois étaient, en cela, plus catégoriques: « Un pereat, écrivent-ils à Luther (Luthers Briefw., éd. *Enders*, V, 64) un pereat à la langue latine... si la gloire du Christ en est obscurcie. » — Dans l'ordonnance de Hambourg de 1529 (*Sehling*, K.-O., V, 526), Bugenhagen aussi traitait le « prêtre latin » de « prêtre muet ».

[2]) *Fendt:* Der luther. Gottesdienst, 1923, p. 208.

qui ne s'adapte pas servilement au paradigme eucharistique et qui établit un beau rythme de Prière en faisant, par trois fois, alterner la Parole de Dieu et l'offrande spirituelle de l'homme, représente une synthèse cultuelle très heureuse. Il ne s'agit pas de conjoindre deux schèmes confessionnels en faisant la soustraction de certains éléments catholiques et en multipliant ceux qui restent, par des valeurs évangéliques. M. Rittelmeyer et ses amis ont en vue une synthèse organique des plus pures tendances du Sacrifice, du Mystère et de la Prière, de l'édification et de l'adoration, du sacrement et de la parole, une synthèse qui serait vraiment le culte que semble attendre le réalisme spiritualiste de notre époque, si le symbolisme extravagant, arbitraire et souvent obscur qui l'enveloppe, ne renfermait pas, d'une part, des velléités de monisme naturaliste empruntant les puissances de la nature en vue de fins spirituelles, d'autre part, l'erreur mystérique qui incite le sujet à s'élancer, à l'aide d'exercices psycho-techniques, dans le monde transcendant. Il en résulte un amoindrissement du principe de la révélation, auquel on donne pourtant une large place dans le culte: inconséquence qui nous semble faire tort à cette tentative si intéressante d'une synthèse cultuelle entreprise sur le plan de la Prière.

En définitive, une synthèse ayant à sa base le phénomène de la messe, son contenu religieux, son type cultuel ou ses formes liturgiques ne peut espérer en dépasser le niveau. Il faut prendre la messe telle qu'elle est: un complexe d'éléments hétérogènes et pourtant une unité animée par une idée directrice, l'expression majestueuse du type sacrificiel. L'évolution liturgique du catholicisme est arrivée à son terme. M. Heiler a bien tenté de définir l'idéal d'une catholicité évangélique dans laquelle l'immanence et la transcendance, le dedans et le dehors, le rationnel et l'irrationnel, l'intensité spirituelle et les formes ecclésiastiques, la piété prophétique et la religiosité mystique se trouveraient en équilibre parfait; mais ni lui, ni les réformistes bénédictins ne changeront rien à la constitution fondamentale du culte catholique, quoique leurs efforts pour spiritualiser la Liturgie, en remontant aux inspirations du christianisme ancien, méritent notre estime, tout comme leurs études remarquables sur tout ce qui a rapport au culte, provoquent notre profonde admiration.

Le *protestantisme* n'a pas réussi à donner une synthèse des différentes relations cultuelles qui réponde à ses lumières. Nous avons signalé l'insuccès du luthéranisme. Le culte de l'*Eglise réformée* ne représente pas de synthèse. Il s'élève bien à la hauteur du type cultuel de la Prière, mais, en se cantonnant dans le spiritualisme qui est propre à son essence même, il a rejeté les inspirations fructueuses qui

auraient pu lui venir des autres types. En conséquence, le thème de la révélation et de son corollaire, qui est l'édification, est, chez les réformés, trop exclusivement accentué aux dépens de celui du mystère divin et de son reflet qui est l'adoration. Malgré l'opposition ancienne d'Ostervald, de Pusey, de Vinet, de Bersier contre la tendance intellectualiste du puritanisme cultuel, aucune synthèse satisfaisante n'a été opérée. Quoique, pour le moment, le problème cultuel préoccupe les Eglises de Suisse et de France et quoique la question de la double attitude cultuelle, c.-à-d. le problème de l'adoration et de l'édification, se trouve à l'ordre du jour des synodes, on ne semble pas avoir envisagé, pour la réforme cultuelle, le concours des différents types cultuels qui pourraient entrer en ligne de compte.

Si le protestantisme n'a pas mis en pratique une synthèse conforme au tempérament de sa piété prophétique, il a pourtant établi une *base scientifique* pour cette synthèse. Dans sa théorie du culte, *Schleiermacher* a eu l'intuition d'une synthèse des facteurs religieux du culte. En plaçant celui-ci sous le vocable intraduisible: « *das Festliche* »[1]), il a indiqué la nécessité de chercher une conciliation entre les deux attitudes religieuses relevant, l'une, du domaine de la révélation, l'autre, de celui du mystère divin. Dans cette vox anceps (das Festliche, die Feier) se rencontrent, d'abord, le besoin d'interrompre les occupations profanes pour assurer à l'âme le sentiment « numineux » et le repos intérieur, nécessaires à l'*adoration;* ensuite le désir de faire circuler la vie religieuse, au moyen d'une figuration, à la fois joyeuse et solennelle de la conscience religieuse en vue de son exaltation, c.-à-d. en vue de l'*édification.* Nous ne croyons pas trahir la pensée de Schleiermacher en la traduisant par les notions que nous avons nous-même proposées. Les hommes de la pratique ecclésiastique n'ont, d'ailleurs, pas suivi ce grand théoricien dans la voie qu'il ouvrait; ils ont surtout négligé les principes qu'il pose pour donner à la prédication le caractère cultuel, l'attitude synthétique d'une « Feier ». Ils n'ont pas toujours senti toute la série des possibilités et toute la variété des devoirs que renfermait ce concept. C'est à M. Smend que revient le mérite d'avoir repris et souligné la théorie de Schleiermacher dans toute sa rigueur. En élargissant le sujet, nous espérons, pour notre part, avoir donné une base nouvelle et solide à ce point de vue idéal tout en reconnaissant l'impossibilité de réaliser intégralement, dans la pratique, le programme qui y est contenu.

---

[1]) *Schleiermacher:* Prakt. Theol., éd. Frerichs, 1850, p. 70 ss.

b) *Perspectives.*

En cherchant, dans la mesure du possible, une synthèse, nous ne songeons pas à tracer un plan de rénovation cultuelle dans toute son ampleur. Il s'agit, pour nous, uniquement d'une association organique des *facteurs religieux* du culte.

Nous écartons donc, de propos délibéré, toutes les préoccupations se rapportant à la *phénoménalité* du culte, soit à son enrichissement, soit à sa réduction. Si le fondement religieux n'est pas consciencieusement creusé, délimité et construit, l'ordonnance harmonieuse du service, la beauté mystérieuse du sanctuaire, l'attrait de la musique, l'éclat de l'éloquence, le charme archaïque des formes vénérables ou des textes séculaires, la somptuosité des couleurs rituelles, bref, tout le décor, ne vaudront pas le silence d'une assemblée de quakers réunie dans une salle blanchie à la chaux, comme, d'autre part, le dénuement puritain, la pauvreté voulue d'un culte spiritualiste ou mystique, ne garantit pas non plus, a priori, la réalisation de l'idéal cultuel. L'abondance des formes est, en principe, aussi indifférente que leur absence. C'est donc la synthèse des valeurs religieuses qui, avant tout, doit nous orienter vers le but cultuel, qui est la communion divine.

Ensuite, les problèmes *sociologiques* sont également d'un intérêt secondaire, par rapport à notre objectif principal, à la conciliation des éléments religieux du culte. Nous n'ignorons pas les problèmes que soulève p. ex. la disparité des esprits, des tempéraments, des tendances, des états d'âme, des croyances renfermées dans une seule et même communauté. Nous savons qu'on a proposé de classer les fidèles selon leurs besoins, en leur offrant des cultes adaptés à leurs dispositions momentanées ou individuelles: cultes de prédication, cultes de prière, cultes liturgiques, cultes missionnaires, concerts religieux. M. Smend a fait des propositions dans ce sens. On a aussi proposé de grouper les fidèles suivant la maturité de leur vie religieuse, solution pédagogique adoptée dans les anciens Mystères, dans l'Eglise des premiers siècles, solution envisagée par Luther, qui projetait de réunir, pour des cultes de recueillement, ceux qui « voulaient d'une âme sincère être chrétiens ». Un de nos collègues d'Alsace, M. le pasteur Appel a, dans un rapport, émis l'idée intéressante de répartir la communauté cultuelle en trois cercles concentriques selon les besoins religieux plus ou moins intenses, ou d'après l'éducation, l'âge ou l'intelligence plus ou moins avancés des différents éléments de la paroisse; cela permettrait de dissocier ou de superposer les attitudes religieuses opposées, de réunir les valeurs des différents types cultuels pour les

uns, de les séparer pour les autres. Nous laissons de côté, pour les traiter plus tard, ces problèmes sociologiques, pour ne nous occuper que de l'antinomie de nature religieuse que nous avons signalée et que nous tâcherons de réduire autant que faire se peut.

Une dernière réserve avant de conclure ces remarques. Nous tenons à affirmer que l'essai synthétique par lequel nous terminons notre travail, n'est pas inspiré par quelque *prévention confessionnelle*. La discussion a souvent été déplacée par la méfiance des uns à l'égard d'une prétendue idolâtrie romanisante et par l'idiosyncrasie des autres par rapport à un puritanisme soi-disant desséché. Nous répondrons aux premiers que le catholicisme possède un instinct sûr des choses cultuelles; en s'en inspirant dans l'intérêt de leur propre piété, les protestants ne seraient pas obligés de renier pour cela leurs convictions religieuses. Aux autres nous ferons remarquer que si, en fin de compte, nos conclusions aboutissent à une expression cultuelle de spiritualité protestante, elles ne s'opposent pas de parti pris à la Liturgie catholique. Nous ne demandons qu'à appliquer les données de notre travail à une forme cultuelle qui, pour des raisons religieuses et scientifiques, semble le plus se rapprocher de ce qui nous apparaît comme l'idéal du culte. Puis, la forme protestante, à cause de sa souplesse et de sa variabilité, nous semble mieux s'adapter à la vie qu'elle est appelée à figurer au culte, que les formes catholiques qui, si elles sont plus plastiques, sont aussi plus rigides.

Le type cultuel, d'essence évangélique, qui nous servira de cadre, est celui de la *Prière*. D'abord, parce que la Prière donne, mieux que le Sacrifice ou que le Mystère, une garantie d'accord entre la subjectivité et l'objectivité religieuses. Si elle ne réussit pas entièrement à réaliser, dans la sphère cultuelle, la communion divine dont elle fait l'expérience dans la vie personnelle, elle offre pourtant au culte la base la plus spirituelle, c.-à-d. la plus profonde et la plus solide. Ensuite, la Prière se rapproche le mieux du but auquel vise le culte, parce qu'elle est susceptible de s'assimiler les meilleurs instincts spirituels des autres types, tout en en écartant les éléments inférieurs, magiques, matérialistes. Ainsi la Prière conserve l'inspiration la plus pure du *Sacrifice*: elle se fait, elle-même, offrande, mais sans prétendre exercer une influence coactive ou coercitive sur la volonté divine. Comme tout sacrifice, elle suppose la dépendance de l'homme à l'égard de la divinité, mais elle ne neutralise pas ce sentiment, en donnant à son oblation un caractère propitiatoire. D'autre part, la Prière se rencontre avec le *Mystère* en ce qu'elle vise au même but. Mais, ici encore, elle évitera les déformations. Se sachant, elle-même, un don de la grâce, une inspiration divine, la Prière ne se laissera pas aller

à l'« excessivité » du phénomène mystique. Le sentiment de dépendance la retient dans les limites d'une religiosité sainement égocentrique. — Partageant avec le Sacrifice la force volontaire d'un libre abandon, avec le Mystère l'intensité des vertus affectives, la Prière évite les égarements de ces deux types en s'en appropriant les valeurs originairement religieuses. La Prière est, en principe, une synthèse idéale des autres types cultuels. — Le culte que nous préconisons, étant tout Prière, tous ses éléments, oraisons, chants, prédication, musique revêtiront le caractère de la Prière; et non seulement toute intention théurgique à l'endroit de Dieu, mais aussi tout procédé visant à exciter les hommes: insistance abusive, intention didactique, dessein pédagogique, demeureront en dehors des fins primordiales de la Prière.

Pratiquement, on fera sentir aux fidèles cette détermination typique du culte-Prière en bien marquant et en séparant, au besoin, *les deux actes* de la prière: l'invocation de l'homme et la réponse de Dieu; ou bien la promesse divine et, du côté de l'homme, l'action de grâces, l'acte de foi, la consécration, l'intercession. Il y a un acte de Prière pour lequel cette dualité a été marquée, de longue date déjà: dans la confession des péchés, la parole consolatrice de Dieu suit le cri de l'homme. Ce rythme devrait, à notre avis, se communiquer à toutes les parties essentielles du culte, que l'initiative parte de Dieu ou vienne d'en-bas: La lecture biblique dispensant une parole biblique, exige un écho, une collecte, un chant réflétant l'impression que reçoit l'homme en écoutant la révélation. Ou bien, si la prédication est considérée comme l'annonce de l'Evangile, le credo, sous n'importe quelle forme, chanté, récité, prié, représentera la réplique des fidèles à la parole de Dieu. Si la prédication est Prière, elle ne compromettra pas le caractère cultuel de la solennité; sans renoncer absolument aux fins pédagogiques ou didactiques qui rentrent, elles aussi, dans le complexe objectif de la Parole de Dieu, elle sera, d'une part, une révélation de la Parole divine et, de l'autre, en tant que réponse humaine, énoncé de la foi collective de l'assemblée. Bref, si le culte est Prière, il ne se perdra pas dans le brouillard d'une vague sentimentalité; il ne verra pas non plus ses puissances broyées dans le rouage d'un schématisme stupide. L'activité spirituelle de la prière tiendra en haleine la communauté qui n'assistera pas passivement au culte, mais qui réagira, dès que la grâce se déversera sur elle. Et les chrétiens, ayant conscience de cette alternance de prières, ne se perdront pas dans le fouillis liturgique sans en saisir l'économie et l'ordonnance. Le culte-Prière leur communiquera le sentiment de présence. La rencontre réelle de l'esprit vivant de Dieu et de la personnalité chaotique de l'homme altéré de paix étant le grand fait concret

dont il importe de faire l'expérience, la Prière animant tous les actes du culte, synthétisera les valeurs réellement précieuses des autres *types* cultuels et en augmentera les siennes propres.

Mais comment la Prière conciliera-t-elle les deux *attitudes* religieuses du culte, sans rompre l'unité de celui-ci : l'adoration et l'édification? Ou comment saisira-t-elle le rythme de vie allant du mystère divin à la révélation et de celle-ci à celui-là? « Il n'y a pas de véritable édification, s'il n'en naît pas l'adoration ». dit Rietschel [1]). C'est évident! Mais l'irréalisabilité d'une synthèse n'est-elle pas flagrante? De toutes parts, on réclame actuellement une place pour l'adoration; mais comment l'insérer parmi les éléments d'édification, sans désorienter la psychologie du culte? Il nous semble pourtant que, malgré l'antinomie foncière des deux économies, leurs lignes convergentes permettent d'espérer une synthèse relative, tant au point de vue du contenu qu'à celui de la forme. On pourra, premièrement, par un choix raisonné et par une détermination consciente des *matières* liturgiques, donner une expression à peu près harmonique aux deux tendances. Et on pourra, d'autre part, disposer l'*ordre du culte* de façon à produire un certain rythme passant de l'édification à l'adoration et vice versa.

1. *La synthèse des matières* se subordonnera au principe de la Prière. L'agencement n'aura pourtant *rien de schématique,* de telle façon, p. ex., que la partie du dialogue qui, dans la prière, appartient à Dieu — Loi ou Evangile, verbe plein d'autorité, ou récit réflétant la gloire de Dieu — représenterait l'élément de la révélation, aux fins de l'édification, tandis que la réplique humaine — tel cantique mystique ou telle prière de l'Imitation — contiendrait l'élément de l'adoration. Dans cette répartition, le premier mouvement, l'élan partant de la révélation, et tendant à l'activité religieuse et morale de l'édification, serait brusquement arrêté par un état de conscience de tout autre nature, par le besoin de repos et d'unification qui est l'ambition de l'adoration. Ce serait une brisure compromettant l'unité de la conscience des fidèles et portant le désarroi dans leur âme en prière. Ce serait une rupture de l'enchaînement psychologique de la vie spiri-

---

[1]) *Rietschel:* Liturgik, I, p. 60. L'auteur cherche, dans sa théorie du culte, à combiner l'action figurative (« darstellendes Handeln », Schleiermacher) et l'action efficiente (« wirksames Handeln »). En cela nous nous déclarons d'accord avec lui; mais s'il identifie la première avec l'adoration et la seconde avec l'édification, nous ne pouvons le suivre. Il méconnaît le fait psychologique que chacune de ces deux fonctions est un processus rythmique et que l'édification p. ex. comprend des moments d'action figurative et l'adoration d'autres d'action efficiente.

tuelle. Il est vrai que, dans la prière, des changements d'orientation ne sont pas rares et, dans la dévotion privée, cette complication se laisserait surmonter. Mais ne serait-ce pas une erreur que de vouloir fonder un principe liturgique sur cette fusion de deux états d'âmes opposés? Ce serait donner à une anomalie une application régulière. — La même interruption du courant psychique se produirait, si l'on intervertissait les deux attitudes, si, pour chaque rythme de la Prière, on voulait commencer par le thème de l'adoration et terminer par celui de l'édification. Ce seraient non seulement deux développements dans une direction contraire, mais deux modulations discordantes. Cette figure musicale serait particulièrement paradoxale pour la conception protestante selon laquelle la première impulsion de vie religieuse part de Dieu et de sa révélation. Si, dès le début du culte, les fidèles sont placés en face du mystère divin, le désir de s'y plonger, accaparera toutes les impulsions qui auraient pu conduire à l'action. Mais rappellons ici qu'en parlant d'adoration, nous n'avons pas entendu prendre ce terme dans le sens vague où on l'emploie parfois pour indiquer le fait de glorifier Dieu et de se prosterner devant sa majesté. Cet acte d'humiliation et d'admiration que nous appellerions plutôt la vénération ou la glorification, rentre dans le cycle de l'édification et peut être la réponse logique par laquelle l'homme s'abandonne à la révélation de la gloire divine. En parlant d'adoration, nous songeons à l'adoration contemplative qui, tendant à créer un état d'âme statique, entraverait le dynamisme de l'édification [1]). Il est donc inadmissible qu'on commence chaque acte liturgique par un thème d'adoration mystique, et qu'on dédouble chaque élément cultuel selon les deux attitudes. Cela nous acheminerait vers la disharmonie des réunions révivalistes du pays de Galles, où tout s'entremêle, Parole et adoration, extase et prière, chant et glossolalie, interjections et « hwyl » (sorte de plain-chant gallois) en des manifestations d'autant plus désordonnées qu'elles sont parfois simultanées, et avec des effets d'enthousiasme et de stupeur, d'évigoration et de prostration, qui re-

---

[1]) Les liturgies négligent trop souvent cette distinction psychologique. Dans le « Projet de liturgie des Egl. réf. de France », on trouve p. ex., dans l'ordre du culte pour la fête de Noël, une « lecture d'adoration » qui contient ce passage: « Cieux, réjouissez-vous! terre, sois dans l'allégresse, car l'Eternel console son peuple », thème de révélation qui n'incite pas à l'adoration, mais tend à l'édification. Ou bien, dans le « Nouvel Evangéliaire » de M. *Linderholm* (trad. allem., 1924, p. 81), nous trouvons le plan d'un culte d'adoration qui débute par une invocation ayant trait au mystère divin, mais immédiatement suit une prière, où l' « adoration » du Dieu révélé introduit un sentiment de spiritualité toute différente.

lèvent de cette fusion irraisonnée de motifs et d'attitudes hétérogènes [1]).

Pour notre part, nous proposons de donner à la Prière qui dominera tout ce culte, nettement le *caractère de l'édification. Toutes* les parties concrètes et traditionnelles du culte, confession des péchés, acte de foi, intercession, etc., affecteront ce tempérament et, en se divisant en appels et en réponses, obéiront, au point de vue de la forme aussi, au rythme dialogué qui est propre à la prière. Par sa Parole, Dieu révèle sa justice, sa gloire, son amour. Par sa foi, le croyant recueille ces objectivations de l'Etre divin et en laisse agir l'inspiration en des actions de grâce, des promesses et des résolutions. Alors il sera facile de constituer une certaine unité matérielle du culte, en subordonnant tous les éléments du culte à une idée directrice. Jusqu'au 18e s., l'ordre du culte luthérien était, presque pour chaque dimanche, fixé dans tous ses détails par la péricope du jour [2]). C'est le principe que préconise M. Voss dans l'ouvrage que nous venons de citer, qu'ont observé Bruckner et Arper (Arper et Zillesen) dans leur liturgie allemande, ainsi que M. Linderholm dans son « Nouvel Evangéliaire » suédois. En Amérique, on réserve (comme nous le communique M. Brun, ancien élève du « Union theological seminary », de New-York), en un « appel au culte », qui suit la doxologie du début, quelques mots explicatifs sur la pensée qui fera la matière du culte du jour.

Cependant, si nous adaptons *l'armature et la constitution intérieure du culte à l'idée de l'édification,* quelle place réserverons-nous, *dans l'ordre du culte, à l'adoration,* qui prétend être, elle aussi, une attitude nécessaire au culte?

2. L'ordre du culte. — On pourrait songer — et ce serait une *première solution* — à ménager à l'adoration une série de silences, de points d'orgue, entre les parties édifiantes: p. ex. après l'introït, après la confession des péchés, après la prédication. Ces moments de contemplation, intercalés dans l'ordre habituel du culte, formeraient alors, tout comme les éléments d'édification, un enchaînement biologique. Il en résulterait une combinaison du motif et du quiétif cultuel, comme, dans l'ornementation grecque, on voit se confondre le repos de formes linéaires et le mouvement de formes organiques; ou il se produirait un parallélisme des deux rythmes cultuels, comme, dans certaines symphonies, deux thèmes se croisent et s'entrelacent, sans jamais se fondre l'un dans l'autre. Il y aurait, dans ces alternances, une certaine régularité,

---

[1]) Cf. *Bois:* Le Réveil au pays de Galles, 1906, p. 303.

[2]) *Voss:* Der Gottesdienst als liturgische Einheit, 1915, p. 14.

et on pourrait espérer réaliser, sinon la synthèse parfaite des deux états d'âme, du moins une double continuité, un parallélisme de la suite des soupirs et de l'échelle des motifs sonores. Le jeu d'orgues ou la musique religieuse, qui ont plus de fluidité que la parole, faciliteraient la transition d'un rythme à l'autre, et égaliseraient le flux et le reflux des sentiments contraires. — Mais, là encore, la psychologie s'accommoderait difficilement de ces sauts répétés allant du dynamisme prophétique à la statique contemplative, du mode majeur au mode mineur, ou inversement. La dualité subsisterait. En tout cas, il faudrait une faculté synthétique et une élévation religieuse tout à fait exceptionnelles, pour s'assimiler, tout entières et simultanément, deux séries d'états d'âme dont l'orientation diffère, pour saisir le repos dans le mouvement, l'irrationalité dans la rationalité, l'abstraction dans le fait concret et pathétique. Il est vrai que, par delà l'intellectualité et l'affectivité, on touche parfois à des profondeurs où l'humain et le divin s'épousent dans ce quelque chose d'ineffable qui est le fait religieux dans sa pureté parfaite, où les notions de la foi qui justifie et de l'union mystique ne sont pas deux, mais une, où la πίστις et le εἶναι ἐν Χριστῷ deviennent des termes interchangeables comme dans les passages: Gal. 2, 20; Gal. 3, 26, 27; Gal. 5, 6; 2. Cor. 13, 5; Eph. 3, 17. Mais s'il est donné à un génie religieux, comme S. Paul, d'embrasser, en une synthèse idéale, cette dualité d'attitudes religieuses, il n'est pas probable que la moyenne des chrétiens puissent, au culte, en saisir le charme rythmique, fait d'élancements et de recueillements alternés.

Au lieu de chercher la synthèse, en répartissant les thèmes dans deux suites parallèles, examinons une *autre solution* qui, elle aussi, vu l'antinomie fondamentale de la subjectivité et de l'objectivité religieuses, et, par suite, des attitudes religieuses, ne pourra être qu'approximative, mais dont l'ordonnance sera plus perceptible pour le commun des fidèles que celle de la synthèse précédente. Voici ce que nous proposons: On *scindera* le culte. La *première partie* sera consacrée à l'édification, la seconde à l'adoration. La première disposera les matières de façon à leur assurer le caractère de la Prière. C'est le motif de la révélation qui y domine: la Parole de Dieu appelle, chez l'homme, le recueillement et la méditation. Un épanouissement d'énergies, de réflexions salutaires, d'impulsions morales, de joie spirituelle conduira à l'édification et confirmera le sentiment de la communion divine. L'ordre du culte de cette première partie sera celui qui est de coutume dans l'Eglise réformée: introduction, confession des péchés, lecture biblique, prédication. La *seconde partie*, moins mouvementée, moins traditionnelle aussi, aura pour objet l'adoration. L'assemblée

placée en face du mystère divin, s'abandonnera à la contemplation et aspirera à l'union mystique. La paix, le silence corroboreront le sentiment de la communion divine. M. Otto a tracé ce schéma d'un culte dualiste [1]), mais nous ne le suivrons pas, lorsqu'il prétend placer le segment de l'adoration sur un plan supérieur à celui qu'il réserve à l'édification. A notre avis, les deux attitudes sont équivalentes. Devons-nous admettre que la liturgie habituelle d'édification ne conduise les âmes que jusqu'au seuil du sanctissimum et que l'oraison unitive ne naisse que lorsque s'effacent dans l'âme les modes de nature prophétique? M. Otto suppose que, dans la seconde partie, seulement, l'âme s'élèverait, et encore par degrés, jusqu'au sentiment de la présence de Dieu et jusqu'à la jouissance de l'union avec lui. Il nous semble que, si, jusqu'à présent, on a, dans les Eglises protestantes, négligé l'adoration, ce n'est pas une raison pour maintenant en exagérer l'importance. La partie édifiante est appelée à nous communiquer, tout aussi bien, que la partie contemplative, le sentiment de présence, surtout si on lui imprime consciemment le caractère de la Prière. La communion, accessible à tous, qui s'opère par le canal de la révélation, est même plus sûre et au moins tout aussi profonde. De plus, elle semble plus conforme au caractère prophétique de la piété évangélique. Si l'homme étaye sa vie intérieure sur la révélation du salut en Christ, alors son vouloir, sa pensée, ses expériences se prolongent en Dieu, sans subir de déviation, parce qu'ils passent de la vie de l'âme régénérée dans la vie de Dieu, sans changer de milieu. La rencontre avec l'Eternel dans cette sphère est aussi réelle que possible et il n'est pas permis de considérer l'adoration comme une attitude cultuelle particulièrement sublime. Elle a même été, jusqu'à ce jour, un mode plutôt exceptionnel, risquant de s'exalter en une excessivité mystique. Elle a besoin d'être équilibrée. Selon le point de vue de M. K. Barth que nous avons admis, elle ne pourrait être tolérée au culte public, que si son envolée était produite par le fait de la révélation. La partie contemplative demande donc à être précédée, dans le culte protestant, d'une partie tenant compte de l'initiative divine, de la grâce révélée par Christ et par sa croix.

Pour l'organisation liturgique de la *partie contemplative,* les suggestions de M. Otto peuvent être adoptées par nous. Après une césure bien marquée, le culte, à l'aide de chants, conduira l'assemblée à l'acte d'adoration. Le silence sacramentel en est le centre. On ne s'élève pas d'un bond sur cette cime. Le sentiment est bercé par une belle alternance d'exaltation et d'apaisement. Ici, M. Otto a ressenti ce

[1]) *Otto:* Aufsätze, das Numinose betr., 1923, p. 171 ss.

que nous n'avons cessé de faire valoir, à savoir que l'adoration est un processus rythmique. Les prières seront comme une guirlande d'offrandes. L'acte suprême est précédé de l'ecténie et de l'épiclèse, c.-à-d. d'une prière de concentration et d'une invocation du S. Esprit. Des promesses bibliques y répondent. L'assemblée se met à genoux. Le silence se fait; le mystère agit; les ailes se déploient vers l'infini; les âmes s'unissent à Dieu et jouissent d'une profonde quiétude dans la présence mystérieuse de l'Invisible. Le sentiment de présence qui, dans la partie édifiante, est disséminé et echelonné, est ici concentré et intensifié. Trois sons de cloche annoncent la fin de l'acte sacramentel.

Ce sacrement de silence n'en reste pas à l'assoupissement de l'âme, ou même à la stupeur; afin d'éviter toute extravagance, le culte s'oriente de nouveau vers la vie. — Pour bien équilibrer le culte d'adoration, nous ajouterons donc, aux deux qu'a proposées M. Otto, une *troisième partie,* qui reprendra nettement le thème de l'édification et garantira mieux que le repliement contemplatif une transition vers la vie chrétienne et l'existence profane. Elle formera le pont. Les impulsions données par la révélation, s'étant communiquées à la foi, celle-ci s'exhale en actions de grâce, se transforme en charité et se déverse en prières d'intercession. Si le message de l'Evangile est au cœur de la première partie, le Mystère du silence au centre de la seconde, le Sacrifice de l'oraison dominicale rayonne comme le point de mire de la troisième. Et dans la bénédiction la dernière parole sera dite par le Dieu révélé. — C'est ainsi que, malgré leur inconciliabilité interne, il faut essayer de réunir les deux attitudes, car Dieu est, au culte, à la fois le sujet de la révélation et l'objet de l'adoration. Il ne peut être une donnée de la conscience humaine, que parce qu'il est une puissance créatrice qui non seulement provoque l'édification, mais, en attirant l'âme vers son mystère, appelle aussi l'adoration.

Voici, comment nous nous représentons cette synthèse cultuelle:

ORDRE DU CULTE.

Prélude.

1. Jeu d'orgue.
   Cantique, prière d'invocation ou appel au culte.

La communauté debout. — **Recueillement.**

I. Le message de la Parole (La « Prière »).

a. Glorification.

2. *Dieu* révèle sa gloire (Paroles bibliques).
   La *communauté* glorifie l'Eternel (prière ou chant spontané).

b. Humiliation.

3. *Dieu* proclame sa loi.
   La *communauté* confesse ses péchés.

4. *Dieu* promet sa grâce.
   La *communauté* chante son allégresse.

La communauté assise. — **Méditation.**

c. Concentration.

5. *Dieu* annonce le salut (Lectures bibliques de l'A. et du N. T.).
   La *communauté* remercie Dieu de sa Parole (Chant spontané).

d. Pénétration.

6. *Dieu* se manifeste dans l'Evangile (Prédication).
   La *communauté* accueille le message (Cantique).

ÉDIFICATION

1. Interlude.

7. Jeu d'orgue.

ADORATION

La communauté agenouillée. — **Contemplation.**

II. Le sacrement du Silence (Le Mystère).

8. Invocation (Sursum corda) : Le désir.
   Le mystère divin (Sanctus) : L'intuition.

9. Silence : L'union.
   Prière spontanée et chant mystique : L'abandon.

2. Interlude.

10. Jeu d'orgue.

La communauté debout. — **Consécration.**

III. L'appel à l'Action (Le Sacrifice).

Première offrande :

11. *Communauté :* Credo ; chant ou prière de consécration.
    Dieu est amour (Paroles bibliques).

Deuxième offrande :

12. *Communauté :* Prière d'intercession.
    Dieu est amour (Cantique).

Troisième offrande :

13. *Communauté :* Notre Père. — Quête. — Jeu d'orgue.
    Dieu est amour (Paroles bibliques).

ÉDIFICATION

Finale.

Bénédiction.

14. *Communauté :* Chant spontané.
    Dieu : Paroles de bénédiction.

Ajoutons un bref commentaire à ce plan. En ce qui concerne l'*ensemble,* et d'abord l'*inspiration de son contenu:* Il s'agit d'une synthèse. Nous avons réuni les trois types cultuels et les deux attitudes cultuelles, tout en imprimant à l'ensemble et à ses éléments un caractère dominant, celui de la *Prière,* type supérieur, résumant les valeurs religieuses renfermées dans les autres types. Tout le culte étant Prière, il ne se perdra ni dans une agitation énervée, ce qui peut être l'écueil au début d'un culte de pure adoration et à la fin d'un culte de pure édification; ni dans un engourdissement paresseux ou stupide, ce qui est parfois la disposition initiale qu'on éprouve dans un culte d'édification, et l'état d'âme final qui se produit dans un culte d'adoration. Nous n'oublions pas que notre projet de culte nous place encore devant le fait de l'inconciliabilité foncière et organique des différentes relations qui, chacune pour elle, sont toutes indispensables au culte. L'antinomie se réduira pourtant, si le culte parvient à communiquer aux fidèles l'impression que les trois types, associés ou disjoints, et que les deux attitudes, simultanées ou successives, sont appelées à placer l'âme en face de Dieu et à lui donner la certitude inébranlable qu'elle peut entrer en relations avec l'Esprit de Dieu et ressentir sa présence « comme la vie de sa vie ». Tout cet ordre du culte est donc, comme la Liturgie orientale ou comme la messe catholique, inspiré par le souci d'incarner le drame qui conduit les âmes à la conscience filiale et de figurer, en raccourci, l'œuvre du salut. — Autre remarque concernant l'*ensemble* de notre plan, et particulièrement son *ordonnance formelle.* Il ne s'agit que d'un modèle. Notre schéma peut être enrichi ou réduit à volonté. On pourra facilement l'*amplifier* par l'insertion de litanies, de chants alternés, de musique religieuse, de paroles des Pères, de thèmes extraits d'anciennes liturgies, tout en respectant l'ossature de notre modèle. Pour marquer la réplique humaine dans le dialogue de prière qui doit caractériser tous les actes de cette liturgie, nous n'avons prévu que le cantique et la prière liturgique. L'alternance pourrait encore être accentuée, si l'on permettait à la communauté de témoigner son activité par des répons. A. Vinet s'est prononcé en faveur de la litanie[1]). Notre modèle supporterait aussi bien des *simplifications* que des enrichissements. P. ex.: on pourrait combiner le prélude et la glorification. Dans la partie b. (Humiliation)

[1]) *A. Vinet:* Théol. past., 1854, p. 210: « Il y a là quelque chose qui représente l'état normal d'une âme recueillie devant Dieu. Le chrétien doit être enfant et, par conséquent, en parler le langage.... la litanie a quelque chose d'enfantin. C'est là son excellence, sa vérité. » C'est par là qu'elle rendrait admirablement le caractère de Prière que nous revendiquons pour chaque partie du culte.

les quatre hémistiches pourraient être réduits à deux. De même, serait-il facile de diminuer le nombre des offrandes de III. (appel à l'Action). Ces desiderata se rapportent, d'ailleurs, à l'aspect phénoménal du culte, sur lequel nous entendons glisser.

Ajoutons pourtant quelques explications de *détail*. La *première partie*, le Message de la Parole, part du fait de la révélation et fait parcourir à l'assemblée les premiers stades de l'édification. Elle contient la succession d'états de conscience qui passe du recueillement à la méditation. Pour la réception de l'affirmation de la gloire (a) et de la sainteté (b) divines, l'assemblée restera debout. Elle restera assise pour méditer (c. d.). Cette attitude permettra d'étendre, si l'on veut, les lectures bibliques. La prédication ne sera plus le centre du culte, mais un organe de la révélation à côté d'autres visant au même but. — La *seconde partie* rendra sensible le processus biologique de l'adoration qui, depuis le sursum corda, achemine le fidèle vers l'union mystique. Nous l'avons insérée à la seule place, où l'hiatus des deux économies est supportable, au point où la méditation discursive du complexe de l'édification se rencontre avec la méditation intuitive du complexe de l'adoration. Ces états d'âme sont voisins, la méditation est commutateur de deux courants qui, à vrai dire, s'orientent en sens contraire. A cet endroit pourtant l'antithèse est moins sensible. — Pendant le culte mystique, l'assemblée s'agenouillera ou se prosternera. — En ce qui concerne la *troisième partie*, le Sacrifice[1]), il faut lui reconnaître le caractère d'édification. On pourrait appliquer à cette partie quelques-unes des suggestions de M. R. Pfender[2]) qui propose une incitation telle que Rom. 12, 1; 6, 13; — (2. Cor. 7, 1 nous convient moins) — à laquelle répondrait un chant spontané tel que: « Je suis à toi », ou: « Mon corps, mon cœur, mon âme ne m'appartiennent plus ». « Les fidèles consommeraient ainsi le sacrifice de leur être au Sauveur, un acte de tous, non pas du seul officiant. » Et voici une autre forme du sacrifice que nous proposons: Que la collecte (la quête) soit, comme en Amérique, un véritable acte cultuel. Rappelons nous les oblations telles qu'elles se pratiquaient dans l'Eglise des premiers siècles: les saints apportaient leurs offrandes et les déposaient sur l'autel, non pour sustenter la divinité ou pour se la rendre favorable, mais pour témoigner leur reconnaissance envers le créateur et leur charité envers les frères. Elevée à la dignité d'un devoir conscient et organisé, l'offrande ne sera plus « cette espèce de petite mendicité silencieuse qui se pratique chez nous », mais ce qu'elle était

---

[1]) « sacrificium laudis et orationis », *Luther*, éd. d. W. 30, 623.

[2]) *R. Pfender:* La Confiance, 1923, n° 5.

aux temps héroïques de l'Eglise [1]), un beau geste de solidarité chrétienne. Quelque parole biblique: 1. Chron. 29, 5-14; 2. Cor. 9, 7. 8, l'introduira et, pendant la quête, la communauté chantera un cantique. Ce chant était déjà d'usage à Carthage du vivant de S. Augustin; ayant été critiqué comme nouveauté, l'évêque d'Hippone se vit obligé de le justifier, « ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum » [2]). Pour marquer l'activité s'accentuant au cours de l'édification, le rythme de la prière, dans cette IIIe partie, sera interverti. C'est la communauté qui, sous l'impression de la révélation qui précède, présentera spontanément ses offrandes à Dieu, et Dieu, dans son amour, les accueillera. Ce même rythme dominera aussi la bénédiction: Les fidèles, heureux d'avoir rencontré Dieu et s'apprêtant à retourner dans la vie extérieure, implorent la grâce divine par un chant spontané, p. ex. 2 Cor. 13, 13, et Dieu, accordant sa bénédiction par la voix du liturge, aura la dernière parole, comme c'est lui dont la révélation, dans le Message de la Parole, réclamait la première place, selon 1 Pierre 4, 11.

On peut se demander, si *le culte de s. cène* ne rendrait pas le même service que le sacrement du silence. N'a-t-on pas, au cours des siècles essayé de l'associer au service de la Parole pour l'en dissocier de nouveau? La question se rapporte au rôle réciproque de la parole et de l'action sacrée et rentre dans une étude phénoménologique. En principe, la s. cène peut être assimilée, comme réalisation de la Parole de grâce, comme « verbum visibile », au Message de la Parole (I), tout aussi bien, qu'au culte contemplatif (II), comme Mystère. On pourrait donc l'insérer dans la première ou dans la seconde partie du culte que nous venons d'esquisser. Il faudrait pourtant que l'encadrement liturgique de la communion fût assorti au caractère de la partie à laquelle on voudra l'adapter.

Tout ce culte exige une préparation. Il est nécessaire de faire sur ce point l'éducation de la communauté. Il faut lui montrer que l'adoration fait partie du culte et qu'il est inadmissible que les fidèles viennent au temple après la « liturgie », uniquement pour entendre « un beau sermon ». L'officiant choisira soigneusement les thèmes liturgiques et les variera selon les indications de l'année ecclésiastique ou selon les directives d'une idée dominante, à la manière de l'« Evangéliaire » de M. Linderholm. Il faut pouvoir entendre la voix de Dieu dans les paroles bibliques

---

[1]) Cf. *G. P. Wetter:* Altchrist. Liturgien, II, 1922, p. 102.
[2]) *Duchesne:* Origines du culte chr., 1920, p. 184.

que lit le liturge, et il faut considérer même les parties stéréotypées telles que la confession des péchés ou l'acte de foi, comme présentées à Dieu lui-même. Alors le culte ne sera ni une heure d'ennui, ni un rite mécanisé, ni une tradition sacrée, ni une œuvre méritoire, ni une pratique qui nous communique des impressions passagères et de petits sentiments, mais il apparaîtra comme une cime qui, reflétant une lumière surnaturelle, surgit de la plaine profane, éclaire les âmes de ses rayons divins et les élève au-dessus d'elles-mêmes, quand la morne vie de tous les jours cherche à les engloutir dans ses ombres.

Aussi longtemps que l'humanité cherche Dieu, elle cherche aussi à donner une expression à son désir de le trouver, et elle se préoccupe de découvrir le moyen d'entrer en contact avec lui. *Phénomène tragique:* Il semble bien que c'est en vain qu'elle cherche la forme cultuelle appropriée à ses aspirations les plus saintes et les plus profondes, toujours en vain! Elle crée sans cesse des formes nouvelles pour leur infuser ses instincts invétérés, ou bien elle choisit des méthodes périmées pour leur insuffler une âme nouvelle. Quelquefois, en des moments uniques, elle semble toucher au but, quand une messe solennelle à la Chapelle Sixtine ou à Marie-Laach fait ressentir aux croyants catholiques la présence de l'Eternel, ou lorsque le message prophétique d'un Luther, d'un Adolphe Monod, d'un Robertson fait frissonner l'assemblée des fidèles protestants sous le souffle de l'Esprit. — Mais à côté de ces réalisations cultuelles, presque idéales, combien d'efforts desespérés vers Dieu ne s'exaspèrent-ils pas dans ces mêmes formes, combien d'aspirations enthousiastes n'avortent-elles pas dans une atmosphère d'indifférence ou de petitesse, et combien de désirs sincères ne s'enlizent-ils pas dans les ornières de la routine ou dans les bas-fonds de la vulgarité! Phénomène tragique!

Et pourtant, *phénomène sublime!* jamais les hommes ne se fatigueront de bâtir l'autel sur lequel ils sacrifieront au Dieu dont ils sentent qu'ils dépendent, de cintrer la crypte, où ils se prosterneront devant le mystère éternel de l'Etre tout autre, et d'ériger les basiliques où ils glorifieront celui qui, de sa grâce incommensurable, inonde son peuple comme d'une rosée. Jamais les hommes ne se lasseront de tendre leurs mains vers l'Infini, ni de fléchir le genou devant le Père duquel tire son nom toute famille dans les cieux et sur la terre. Car celui qu'ils cherchent, est le Dieu qui, en une souveraine indépendance et en une initiative bienveillante a promis de se laisser trouver et qui, en Christ, s'est fait trouver. Si c'est lui qui, par son Sursum corda, incite les âmes, avides de paix, à le chercher, c'est lui également qui met sur les lèvres de ceux qui le trouvent, cette action

de grâces de la messe: « Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus! » Si c'est lui qui toujours se dérobe, c'est lui aussi qui toujours se révèle et qui, selon la parole de Luther, donne aux croyants l'assurance qu'au culte « notre cher Seigneur nous parle par son verbe sacré et nous, de notre côté, nous lui parlons par la prière et par l'acte de nos louanges ».

I. INDEX DES MATIÈRES TRAITÉES

A.

abandon mystique, 366-374.
» prophétique, 380 s.
action efficiente (au culte), 64, 429.
» figurative, 64, 429.
action de grâces, 216 s., 273.
adiaphoron, 105, 254.
adoration, 17, 346-374, 425, 435.
Agendes, v. liturgies protestantes.
Agnus dei, 188 s., 245, 306.
alba (vestis), 152.
Alléluia, 226.
ambon, 311.
Amen, 226.
amour divin, 336.
amour mystique, 361.
anamnèse, v. commémoration.
anaphora, 6.
animisme, 32.
année ecclésiastique, 246.
animalisme, 32.
anthroposophie, 354.
antiphonaire, 250.
antinomies cultuelles, 409 ss., 432.
antisacrificiel (mouvement), 99 ss.
Apocalypse, 91, 239, 310, 314.
apothéose, 122, 135.
appauvrissement cultuel, 8 s.
arcane, v. ésotérisme.
art, 289 ss.
ascèse, 330.
ascétisme sacrificiel, 115.
assomption, 122.
attention, 388 s.
attitudes cultuelles, 17, 325 ss., 415 s., 420.
autel, 340.

B.

baptême, 145, 146-157, 281, 322, 398.
» des enfants, 153 s.
battologie, 41, 54, 235.
Beau (voir: sentiment du Beau).
bénédiction, 320 ss., 435.
Benedictus, 179, 201, 283.
bouddhisme, 58 ss., 77, 100, 350, 369, 409.
brahmanisme, 109.
bréviaire, 248 s.
» bénédictin, 220, 249.
but cultuel, 61-80.

C.

cancelli, 340.
canon missae, 179.
cantique (voir choral).
» final, 300.
» initial, 300.
» de Siméon, 192, 283.
» spontané, 300, 435.
» symbolique (Glaubenslied), 300.
cantiques (recueils de), 113.
» allemands, 286.
» recueil alsacien, 194, 285.
» des Egl. réf. de France, 194.
» des Egl. évangéliques, 194.
s. cène, 106.
» doctrine protestante, 182 ss.
» service de, 194 s., 322 s., 341 s., 344-422, 438.
cérémonies, 105.
chaire, 341 s.

choral (v. cantiques), 283 ss., 288 ss., 298 ss.
chœurs cultuels, 244.
Christ cultuel, 67, 140, 143 s., 163, 398.
christologie paulinienne, 144.
code lévitique, 5.
collecte (prière), 269 ss., 313.
» (quête), 437.
collectivité cultuelle, 224.
comes, 312.
commémoration (de la mort du Christ), 140, 158, 165.
communion (culte de), 268.
» ambulatoire, 197.
» eucharistique, 160.
communion divine, 17 s.
» » chronique, 66.
» » intermittente, 67.
» » mystique, 71 s., 108, 159.
» » (nature de la), 66 ss.
» » (notion de la), 61 ss.
» » spéciale, 67.
concentration, 435.
confession de la foi (Credo), 178-189, 287 ss.
confession des péchés, 260, 266 ss.
confirmation, 156, 281.
Confiteor, 276, 268.
conscience ecclésiastique, 302.
consubstantiation, 184 s.
connaissance religieuse, 357, 381-391.
contemplation, 169, 352-366, 435.
contrainte liturgique, 255.
« Creaturgefühl », 377.
criobole, 126.
Credo, v. confession de foi.
culte agréable à Dieu, 68.
» areligieux, 25-61.
» et art, 291 ss.
» blasphématoire, 57.
» bouddhiste, 60.
» son but, 61-80.
» chrétien, 27.
» non chrétien, 25 ss.
» du Christ, 62, 67, 140, 143 s., 163, 398.
» étymologie, 48.
culte son fondement, 21-61.
» idéal, 401 ss.
» intéressé, 70 ss., 83 s., 87.
» des morts, 84 s.
» mystique, 139, 410 s., 412.
» ordre du, 431 ss.
» païen, 26, 394.
» paulinien, 144 s.
» pédagogique, 253, 276.
» piétiste, 24.
» pharisaïque, 394.
» philosophique, 57.
» positiviste, 78 ss.
» ses types, 81-324, 409, 414, 418.

D.

déification, 122, 166 s.
dépendance (v. sentiment de).
désir mystique, 347 s., 356, 362, 367, 375.
discipline de l'arcane, v. ésotérisme.
divination prophétique, 381 ss.
Dominus vobiscum, 178.
doxologie, 177, 239.
drame de la rédemption, 244, 365, 436.
dromenon, 247, 259.

E.

ecténie, 202, 243.
édification, 17, 65, 346 s., 374-406, 425, 431, 435.
» personnelle, 399.
» sociale, 400.
Eglise ancienne, 163 ss., 267, 278, 283, 303, 339.
» catholique, 51, 98, 174 s., 245 ss., 249, 278, 340 s., 362 s.
» anglicane 153, 265.
» orthodoxe d'Orient, 5, 6, 50, 163, 166 ss., 173, 242 ss., 248, 278, 340, 365.
» primitive, 139 s., 157 s., 283, 339.
» protestante, 42, 52, 105, 113, 251 ss., 341 s., 362, 403 ss.
élévation eucharistique, 98.
» spirituelle, 348, 351.

émancipation liturgique (loi de l'), 4 s., 99, 172.
émotion cultuelle, 345 s., 379.
épiclèse, 165, 166, 173, 178, 202.
espèces eucharistiques, 172 s., 175, 191.
épiphanie cultuelle du Christ, 67, 163.
épiscopat, 95.
ésotérisme (mystère, arcanes), 132 ss., 170 ss., 200.
eucharistie, v. messe, s. cène, 92, 95, 145, 157, 174 ss., 338 ss., 362.
eucharistie johannique, 162.
» paulinienne, 155 ss.
» dans l'Eglise ancienne, 163 ss., 174 ss.
Evangéliaire, 259, 269.
exercices ignatiens, 354, 363.
exorcisme, 41, 155.
extase, 122, 135, 360, 363, 382, 384.
ex-voto, 50.

F.

fascinosum, 359.
fatalisme, 369.
Fête-Dieu, 364.
« Feier », 65, 379, 425.
fétichisme, 32, 45, 49.
figuration cultuelle, 94 s.
foi et culte, 391-393.
fondement du culte, 21-61.
formalisme cultuel, v. opus operatum.
formation des Evangiles, 308 s., 318.
formules liturgiques, 238.
fruitio Dei, 72.
funéraires (rites), v. culte des morts.

G.

galles, 88, 126.
geste rituel, 219.
Gloria, 179, 201, 306.
glorification de Dieu, 430, 435, 437.
glossolalie, 232, 306, 373.
gnose (mystique), 123, 357.
grâce divine, 330.

H.

haphthares, 308.
hauts-lieux, 42.
héphata, 153.
hérédité liturgique, v. succession héréditaire.
hermétique (littérature), 138.
Heures (office des), 204, 248 ss.
holocauste, 88, 100, 116.
homiliaire, 250.
hosanna, 179, 201, 226.
hwyl, 430.
hymnes, 284.

I.

icônes, 51.
idolâtrie, 45, 49 ss.
images du Christ, 50.
immanence divine, 410.
incarnation du Logos, 50, 172, 185.
» d'un dieu, 122.
» et eucharistie, 164, 166.
individualisme (mystique), 195.
» et socialisme en Israël, 234 ss.
initiation (Mystère), 133 ss., 146.
inquiétude mystique, 348 s.
inspiration, 290, 333.
intercession, 214, 221 s., 273 ss.
introït, 177, 306.
intuition, 355 s.

K.

Kontakion, 249.
Kyrie, 226, 262, 306.

L.

lais, 284.
langue latine, 171, 190, 201, 311.
langue nationale, 311.
latreia, 168.
Laudes, 220.
lecteur, 311.
lectorium, 311, 340.
lecture biblique, 308 s.
» continue, 312.
lévitation, 135, 352.
liberté liturgique, 255.
litanie, 275.
liturge (rôle du), 230.
Liturgie catholique, 9, 25, 63, 94, 96 s., 98, 167, 168, 180 s., 241, 246, 248, 265, 292, 390, 393.

Liturgie orientale, 242 ss., 393.
liturgies protestantes, 154 s., 188, 193 ss., 256 ss., 258, 262 ss., 269.
liturgie (Agende) prussienne, 193, 194, 258.
liturgie (ordre du culte), 220, 431 ss.
Logos, 50, 62, 334, 388.
Loi, 333, 335.

M.

magie, 28 ss., 118 s.
» alogisme, 36, 43, 53.
» contrainte, 40, 73.
» crainte, 38 s.
» croyance, 30.
» essence, 30.
» formules, 41, 47, 51, 132, 175.
» pratiques, 31, 46, 71, 132.
» psychologie, 44.
» sentiment de puissance, 32.
» et religion, 29 s., 32, 34 ss., 40, 43 ss.
» réalisme, 35 s., 49, 53, 172, 174 s., 186.
» sacramentaire, 174, 186, 197 s.
Magnificat, 283.
mana, 35, 49, 50, 84, 117, 118, 132, 138, 159.
mariage spirituel, 360.
méditation contemplative, 353 s., 375, 386 ss.
» mentale, 375, 385 ss.
«Menschenweihehandlung», 198, 423.
messe, v. eucharistie, 97 s., 170, 177 ss., 217, 246, 278, 311, 320, 340 s., 372, 421 s.
» privée, 104.
messes allemandes, 188 s., 190, 192, 253, 260 s., 276, 422.
mischna, 308.
missel romain, 245.
monophysitisme, 172, 185.
morale et culte, 394 ss.
mort du Christ, 158.
musique, 294 ss.
» religieuse, 232, 303 ss.
» instrumentale, 305 s.
myste, 132 s.
mystère, v. ésotérisme.
mystère divin, 331 ss.
Mystère, 74 s., 82, 94, 117 ss., 419, 427, 435.
Mystères hellénistiques, 50, 67, 75, 118, 335.
» orphiques, 121.
» dionysiaques, 126.
Mystère chrétien, 117.
» paulinien, 140 ss., 145, 162.
mystique cultuelle, 9, 139, 181.
» érotique, 128 s.
» liturgique, 181.
» volontariste, 384.
mythe, mythologie, 119 ss.
» chrétien, 144 s.

N.

nécromancie, 41.
Nirvana, 58, 60, 369.
nom du Christ, 149, 155.
Notre Père, v. Oraison dominicale.
numinosum, 39, 62, 425.

O.

objet du culte, 325 s.
« Offene Schuld », 260, 276 s.
offertoire, 178.
office, 250.
opus operatum, 45, 53 ss., 414, 428.
ordalie, 34.
ordination, 95.
Ordonnances ecclésiastiques, 255 s., 306.
ordo romanus, v. messe, 245.
Oraisons secrètes, 97.
oraison infuse, 360.
Oraison dominicale, 179, 238, 275 ss., 281, 324.
oratorio, 305.
orgue, jeu d', 304, 306.

P.

papyrus, 159, 203, 241.
Pâque (juive), 112.
paraches, 308.
Parole (message de la), v. prédication, 252, 253, 271, 272, 329, 333 s., tion 252, 253, 271, 272, 329, 333 s.,
parole, 219, 296 s., 338 s., 388.

paroles (de l'institution de la s. cène), 158, 173, 175 s., 189.
passionnaire, 250.
pèlerinage, 349 s.
pharmakon athanasias, 164, 180, 186, 191, 192.
phénoménalité du culte, 3 ss., 14, 426.
piété prophétique, v. prophétique.
piétisme, 129, 303.
poésie, 294 ss.
positivisme, 78 ss.
prédication, 11 s., 253, 315 ss., 385, 389, 395, 396, 435.
préface (messe), 179, 188, 217.
présence réelle, 132, 140, 158, 184, 185, 188, 191.
Prière, 75 ss., 113, 203 ss., 420, 427, 435.
prière actuelle, 228.
» basse, 323.
» collective, 220 ss.
» ses conditions, 209 s.
» confessionnelle, 228.
» son contenu, 213 s.
» de communion, 176, 249.
» cultuelle, 204, 218, 221, 240.
» extatique, 238.
» son histoire, 233 ss.
» individuelle, 204, 209 ss., 218 s., 233.
» d'intercession, v. intercession, 273 ss.
» jaculatoire, 352.
» laïque, 232.
» liturgique, 266.
» magique, 203, 241.
» ses motifs, 211 s.
» mystique, 203, 218.
» de l'orthodoxie luthérienne, 255 s.
» des philosophes grecs, 240.
» piétiste, 256.
» rationaliste, 257.
» sacrificielle, 176.
» du silence, 323 s.
» son spiritualisme, 219 s., 236.
» spontanée, 230 ss., 241, 271.
» synagogale, 237.
» ses variantes, 205, 266 ss.
proanaphora, 6.
prophétisme, 336, 382.
prophètes d'Israël, 41, 102.
prophétique (religion, piété), 71 s., 76, 183, 204 ss., 261, 375, 412.
proskomidi, 242.
Psaumes d'Israël, 283 ss.
» liturgiques, 242, 245, 249, 285.
» réformés, 287 s.
puritanisme, 6.
pyxis, 363.

Q.

quiétisme mystique, 122.

R.

rationalisme, 42, 156.
ravissement mystique, 356 s.
réalisme magique, 35 s., 49, 53, 172, 174 s., 186 s., 197 s.
» mystique, 161.
» sacramentel, 176, 184, 186, 189.
recueillement, 376-381, 435.
reforme cultuelle de Luther, 103.
régénération, 149, 152.
religion, son essence, 29 s., 325 ss.
» scripturale, 334.
reliques, 42, 50.
repas mithriaque, 131.
» mystique, 130 ss., 159, 162.
révélation, 331 ss.
ritualisme, 172.

S.

sacerdoce, 94 s.
sacré (catégorie du), 30, 37.
Sacré-Cœur, 62, 182, 248, 364.
sacrement, 148, 150 s., 161, 176.
sacrements, 321 ss.
Sacrifice, 46, 74, 81 ss., 419, 435.
» agraire, 89.
» alimentaire, 93.
» d'alliance, 89, 109.
» bouddhique, 100.
» du Christ, 94.
» divinatoire, 89.
» éthique, 83, 107, 110 ss.
» eucharistique, 98.

Sacrifice d'expiation, 90 s., 101.
» funéraire, 84 s.
» humain, 100, 111.
Sacrifice, mangé, 109, 115.
» mystique, 108.
» dans le N. T., 91 s.
» raisonnable, 101 s., 103, 116.
» de sustentation, 83 ss.
» religieux, 91, 93, 107, 110 s., 298, 317, 383.
» théurgique, 103.
» utilitaire, 83.
» védique, 81 s., 85, 88.
sainteté divine, 337.
saisissement, 376 s.
sanctuaire, 340 ss.
Sanctus, 179, 188, 201.
Schema Israël, 237, 239.
Schemonä aesre, 237, 239.
science moderne, 42.
scientisme, 42.
sentiment du Beau, 289.
» de désir, 375.
» de dépendance, 30, 40, 56, 68, 70, 73 s., 143, 208 s.
» numineux, 30.
» de présence, 62, 67, 125, 210 s., 218, 222.
» religieux, 23, 70.
» de sécurité, 375.
sermologus, 250.
silence d'attente, 200, 323, 378.
» (prière de), 323.
» sacramentel, 199 ss., 378, 435, 438.
sociologie du culte, 10 s., 15, 426.
» de la piété prophétique, 208.
» de la Prière, 220 ss.
soma, 112, 120.
sorcellerie, 41.
spiritualisme mystique, 136 ss.
» prophétique, 205 ss.
stupeur extatique, 368 ss.
style liturgique, 225.
succession héréditaire (loi de la), 4, 99, 172.
suspirium, 323.
sujet de la Prière, 223 s.
sujet du culte, 325, 409.
« Sündflutgebet », 153.
supplication, 213 s., 273.
Sursum corda, 226, 351.
symbolisme spiritualiste, 186.
symbole apostolique, 280.
» de Nicée, 278, 280.
» d'Athanase, 280.
synagogues, 237.
synthèses cultuelles, 417 ss.

T.

table (sacrificielle), 93, 159, 340.
taurobole, 126.
tephillin, 237.
terreur mystique, 358 s.
» prophétique, 376 s.
théosophie, 354.
théotokion, 228, 249.
théurgie, v. magie, 45 ss., 105.
» collective, 222.
transcendance divine, 410 s.
transsubstantiation, 95, 175, 191.
tremendum, 358, 377.
types cultuels, 46-324, 414, 418.

U.

ubiquité, 184, 187.
union mystique, 124 s., 360, 363, 367, 373.
» par le sang, 126 s.
» sexuelle, 127.
universalisme des Mystères, 136.

V.

visions, 135, 182, 356.

W.

« Westerhemd », 152, 155.

Y.

yoga, 354, 384.

Z.

zizijoth, 237.

II. INDEX DES NOMS PROPRES

A.

Aaron, 320.
Abel, 97.
Abraham, 97, 114, 239.
Abraxas, 136.
Addaï, 158.
Adonis, 120.
Agamemnon, 87.
S. Agathe, 51.
Ahoura-Mazda, 334.
d'Ailly, P., 184.
Alacoque, M.-M., 182, 364, 367.
Albertus Magnus, 208.
Alcibiade, 133.
Alcuin, 68, 269.
Alexandre le Gr., 117.
Alexandre Sévère, 121.
Alexandrie, 146, 311.
Algonkins, 36.
Allendorf, 256.
Allemagne, 226, 260, 264, 274.
Alsace, 8, 255, 258 s., 287, 313, 426.
Althamer, 225, 270.
Althieser, 279.
Amalécites, 203.
S. Ambroise, 152, 177, 244, 250, 284.
Amiguet, 2.
Amsterdam, 263.
Ana, 366.
Angelus Silesius, 75, 114, 130.
Angleterre, 105, 287, 288.
Anamites, 36.
Anselme de C., 106.
Anthogène, 249.
Anthropos, 120.
S. Antoine, 403.
Apologètes, 92.
Appel, 426.
Apulée, 131, 133, 134 s., 136, 137 s., 141 s., 147, 149, 177 s., 179, 366.
Aquilas, 350.
Arcadiens, 45.
l'Aréopagite, 5, 368.
Aristote, 169, 334.
Arius, 291.
Armée du Salut, 226.
arménienne (liturgie), 139.
Arndt, Joh., 256.
Arnobe, 130, 134.
Arnold, Gottfr., 256.
Asie-Mineure, 350.
Asios, 45.
Asklépios, 123.
Assassins, 57.
Assyriens, 314.
Astérius, 134.
Atakpémé, 366.
S. Athanase, 340.
Athènes, 133, 240, 349.
Athos, 241.
Aton, 234.
Attis, 117, 120, 126, 127, 130, 132 s., 142, 147.
Augsbourg (Intérim), 104.
Augsbourg (Confession), 391.
Auguste de Brunswick, 312.
S. Augustin, 41, 170, 213, 283, 292, 301, 307, 332, 334, 349, 350, 351, 358, 375, 380, 438.
Avesta, 334.

B.

Baal, 88.
Babel (Babylonie), 46, 120, 121, 127, 130.
Bacchantes, 120, 142.
Bach, J.-S., 178, 232, 233, 290, 293, 305.
Balaam, 46.
Bâle, 342.
Ban-de-la-Roche, 287.
Barclay, 201.
Baronga, 40, 170.
Barr, 341.
S. Basile, 41, 243, 244, 249, 311, 320, 365.
de la Bastide, 263.
Batak, 87.
Bavière, 73, 260, 267.
Béatrice (de Dante), 291.
Beethoven, 178, 200.
Bénédictins, 10.
S. Benoît, 68, 249, 390.
Benoît VIII, 278.
Berlin, 282, 342.
S. Bernard de Clairvaux, 128, 134, 284, 395.

Berno de Reichenau, 278.
Bernold de Constance, 269.
Bersier, 2, 194, 264 ss.
Béthel, 63, 331, 384.
Bethléhem, 177.
Beuron, 10.
Bèze, Th. de, 262, 268.
Blaurer, 225.
Blois, 262.
Bodhisattva, 58.
Boehme, Jac., 135.
Bogatzky, 256.
S. Boniface, 390.
Bost, 256.
Bouddha, 50, 58, 59, 100 s.
Bouddhisme, 58 ss., 100 s., 350, 369.
Bourgeois Louis, 192, 287.
Bouxwiller, 192.
Brahmanes, 100.
Brahmanisme, 110, 120.
Brenz, 321.
Brun, 431.
Bucer, 153, 207, 255, 261, 279, 286, 313, 395, 404.
Bugenhagen, 190, 423.
Bunyan, 230.
Byblos, 120.
Byzance, 6, 173, 293, 340.

C.

Cabale, 334.
Caïn, 332.
Çakta, 57.
Calvin, 6, 26, 42, 69, 153, 155, 187, 192, 207, 208, 210, 213, 214, 252, 262, 268, 269, 270, 278, 279, 286, 302, 320, 327, 404.
Cana, 129.
Canaan, 206.
Cantique des cant. 128.
Capiton, 279.
Carlyle, 6, 209.
Carmel, 46, 202, 371, 384.
Carthage, 89, 438.
Charlemagne, 176, 267, 312, 319.
Charles-Quint, 104, 254.
Chateaubriand, 242.
Chine, 350.
Christengemeinschaft v. Rittelmeyer.
S. J. Chrysostome, 6, 152, 170, 171, 172, 173, 174, 243, 244, 249, 251, 311, 312, 320, 332, 334.
St-Cécile (sociétés de), 9.
Cenchrées, 136.
Cérès, 335.
Ceylan, 50.
Cicéron, 48.
Cilicie, 120.
Çiva, 57, 134.
Clément de Rome, 239, 273.
Clément d'Alex., 125, 130, 134, 146, 165, 170, 249, 306, 401, 402.
Clémentines (homélies), 159.
Colmar, 255, 369.
Common prayer book, 153, 230, 266.
Comte Aug., 78 s.
Conrad III. emp., 395.
Conrart, 263, 287.
Constantin, 340.
Constitutions apost., 152. 165, 167, 171, 216, 241, 275, 311, 314, 320.
Coran, 334.
Corinthe, 194, 238, 239.
Cromwell, 6.
Cruciger, 52.
Crüger, J., 296.
Cybèle, 88, 120, 126, 127, 133.
Cyniques, 101.
S. Cyprien, 95, 155, 174 s, 351.
S. Cyrille de Jérusalem, 129, 156, 160, 170, 173, 275.

D

Dachstein, 286.
Dagon, 104.
Daillé, 170.
Dakota, 36.
Dalmatie, 130.
Damas, 142.
J. Damascène, 172.
Damase, 312.
Danemark, 320.
Dante, 291, 357.
Dauphiné (synode du), 262.
Delphes, 384.
Déméter, 117, 120, 127, 133 s.
Dêr-Balyzeh, 167, 241.
Deutéronome, 5, 334.
Didachè, 92, 157, 158, 171, 214, 238, 268.
Dietrich, Veit, 225, 270.
Dionysos, 120, 121, 136, 160.
Dodone, 332.
Doellinger, 26.
Doller, 51.
Donnoun, 358.
Dostojewski, 369.
Duns Scot, 184.

E.

Eber P., 270.
Ebner Marguerite, 129, 357.
Eccard, 225.
Echternach, 374.
Eckhart Me, 33, 63, 121, 402.
Ecosse, 287.
Egypte, 84, 85, 86, 120, 126, 137, 147, 173, 234, 350, 365.

Eleusis, 75, 127, 131, 133 s., 179.
Elie, 33, 46, 332.
Elisée, 46, 384.
Elysée, 121.
Emmerich A. K. 357.
Empédocle, 101, 121.
Englisch, Joh., 192.
Eon, 123.
S. Ephrem, 249, 284, 310.
Epicure, 157.
Epiphane, 41.
Esaïe, 55, 178, 314.
II Esaïe, 139.
Eschyle, 88, 359.
Esséniens, 100.
Etéocle, 88.
S. Etienne, 180.
Euphrate, 46, 263.
Euripide, 90.
Eylert, 258.
Ezéchiel, 334, 349.

F.

Fallot T., 313.
Farid-id-Dîn-Attâr, 349.
Fénelon, 222.
Firmicus Maternus, 130.
Firn, A., 191, 279.
Flacius, 105.
Flagellants, 88, 374.
Florence, 173.
Florimond de Rémond, 262.
Fordicidia, 89.
Formule de Concorde, 186, 190.
Formula Missae, 188.
Fox, G., 202, 212.
Frank, 130.
France, 74, 194, 262, 264.
Francfort, 262.
St-François d'Assise, 284, 291, 395, 400, 402.
St-François de Sales, 62, 129, 355, 363, 368.
Frédéric-Guillaume III, 258.
Freise, 106.
Freya, 57.
Freylinghausen, 256.
Froeschel, 269.

G.

Galla Placidia, 121.
Galles, pays de, 374, 431.
Gallicane (Liturgie), 167, 176, 320.
Ganymède, 380.
Garizim, 27, 103.
S. Gélase, 184.
Gelasianum (sacramentarium), 323.
Gellert, 286, 287.
Genève, 2, 192, 264, 286, 302, 313, 344, 377.
Génézareth, 24.
Gerson, 124, 360.
Gerhard J., 318.
Gerhardt P., 114, 286, 352.
Gethsémané, 212, 215.
Giotto, 291.
Gnostiques, 165.
Gœthe, 5, 7, 76, 110, 156, 197, 216, 291, 295, 299, 380.
Golgotha, 114, 169, 177, 341, 422.
Goudimel, 287.
Graal, 356.
Grèce (Grecs), 36, 49, 85, 100, 101, 109, 120, 121, 146, 159, 166, 233, 240, 377.
S. Grégoire I., 94, 95, 276, 284, 310, 311.
Grégoire de Nazianze, 134 s.
Grégoire de Nysse, 41, 170, 172.
Grégoire VII, 201, 311.
Greitter, 286.
Grünewald, 338.
Guéranger Dom, 10.
S.-Guillaume (Strasbourg), 305.
Guyon, Mme, 129, 222, 356, 367, 368.

H.

Habermann, 270.
Hadès, 120.
Hahn-Hahn (comtesse de) 242.
Ha-Levy, 349.
Hall (Schwäbisch), 321.
Hambourg, 423.
Hanau-Lichtenberg (liturgie), 154, 255.
Hanovre (liturgie de), 153.
Harms, Cl., 197, 306, 343, 387.
Harnack, Th. 197.
Haute-Eglise pruss., 3, 7, 55, 106.
Haydn, 200.
Hébreux (épître aux) 92, 96, 103, 113.
Heddernheim, 130.
Hédio, 279.
S. Hélène, 350.
Héliadis de Horbourg, 369.
Héliopolis, 85.
Hélios, 86, 130.
Henri II. emp., 278.
Héra, 49.
Héraclès-Sandan, 141.
Héraclite, 101.
Herder, 156.
Hermas, 334.
Hermès, 49, 122, 124, 138.
Hérodote, 133.
Herrnhut, 256, 356.
Herrmann, W., 411.
Hérréro, 366.
Hésiode, 293.
Hésychastes, 369.
S. Hilaire, 284.
Hinayâna, 59.
Hindous, 350.
Hippolyte, 200.

Hollande, 263.
Homère, 85.
Hongrie, 324.
Horbourg, 255.
Hosemann, 352.
Huguenots, 374.
Hugues de S. Victor, 360.
Hugo, V., 385.
Hume, D., 44.

I.

Ichenaton, 234.
S. Ignace d'Antioche, 128, 140, 151, 160, 163, 164, 172, 180, 185, 200, 201, 222, 240, 244, 283.
S. Ignace de Loyola, 135, 212, 354, 363.
Iliade, 85.
Imitation, 108, 129, 365.
Innocent III, 249.
Interim de Leipzig, 254.
S. Irénée, 47, 93, 165, 174, 222, 350.
Iroquois, 36.
Isis, 26, 117, 129, 131 s., 135 s., 137, 147.
Islam, 5, 173.
Israélites, 36, 49, 54, 85, 90, 102, 200, 206, 234 s., 263, 267, 283, 349, 365.

J.

Jacob, 46, 331.
Jacobites, 139.
Jacopone da Todi, 129.
Jacques (liturgie de), 139, 158.
Jamblique, 101, 125, 201.
James, 26, 218.
S. Janvier, 45.
Japon, 350.
Jaurès, 342.
S. Jean, 223.
Jean (johannisme), 122, 123, 162, 180.
S. Jean de la Croix, 129, 348, 367 s., 370, 402.
Jean Damascène, 249.
Jean Paul, 217.
Jérémie, 212.
S. Jérôme, 128, 134, 250, 302, 310, 350.
Jérusalem, 179, 235, 293, 399, 416.
« Jesaias », 188.
Jésuites, 9.
Jésus, 27, 33, 41, 47, 62, 102, 121, 123, 142, 144, 166, 172, 179, 180, 185, 196, 206, 207, 211, 212, 214, 216, 222, 237, 238, 246, 257, 283, 308, 309, 310, 319, 328, 333, 349, 375, 395, 401, 405, 416.
Joachim II de Brandeb., 52.
Joas, 46.
Josias, 42.
Josué, 33, 46.
Judae Léon, 114, 269.
Judas, 171.
Julien, emp., 135.
Julienne de Liége, 176.
Junod, 40, 101, 170.
Jupiter, 88, 131.
S. Justin, 93, 94, 103, 131, 132, 134, 152, 157 s., 164, 170, 174, 240, 310, 314, 339, 350.

K.

Kallistos, 204.
Kant, 25, 114, 217, 223, 405.
Kanz, 192.
Karlstadt, 189, 252.
Keller Gottfr., 8, 395.
Kir-Hareseth, 111.
Kliefoth, 343.
Klopstock, 194.
Konjika, 130.
Korè, 120, 134.
Kouropatkine, 51.

L.

Lamb., 200.
Lao-Tsé, 333.
Londres, 262.
La Petite Pierre (liturgie de), 268, 278, 313, 324.
Latran (concile du), 175.
Lausanne, 6.
Lavater, 256.
Leconte de Lisle, 377.
Leibniz, 298.
Léman, 302.
Léon X, 267.
Leutkirch (liturgie de), 155.
Loudun (synode de), 263.
Lourdes, 374.
Lucius (d'Apulée), 124, 129, 133, 134 s., 136, 141 s., 147, 149, 178, 195.
Luther, 25, 33, 42, 47, 52, 55, 63, 64, 69, 104, 105, 107, 113, 114, 115, 132, 153, 154, 155, 183 s., 185 s., 187 s., 189 s., 191, 196, 207, 209, 211, 212, 214, 215, 222, 226, 251, 252, 253, 254, 255, 259, 260, 261, 268, 269, 270, 271, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 284, 285, 286, 288, 293, 296, 304, 312, 316, 319, 320, 322, 326, 327, 329, 333, 334, 336, 341, 350, 358, 388, 391, 402, 403, 404, 405, 422, 423, 426, 439, 440.
Lyon, 287, 306.
S. Lydwine, 368.

M.

Mabillon, 311.
Mahayâna, 58.

Magdebourg, 52, 153, 357.
Mahomet, 27, 63, 334.
Mani, 334.
Mansfeld (liturgie de), 155, 304.
Marbach, 255.
Marbourg, 7, 132.
Marc-Aurèle, 87.
Marc (liturgie de), 139-168.
S. Marcelle, 302.
Marcion, 334.
Mardouk, 120.
Maredsous, 10, 390.
Mari, 158, 172.
Marie, 166, 172, 185, 244.
Marie et Marthe, 383.
Maria-Laach, 10, 181, 439.
Marot, Cl., 192, 286.
Mathesius, 270.
Maurice, Elect. de Saxe, 254.
Maxime de Tyr, 124.
Mechtilde de Magdeb., 129, 357.
Mecklembourg-Schwer., 275.
Melchisédec, 97.
Mélanchthon, 33, 113, 252, 271.
Mélanésiens, 36.
Melkart, 120.
Memphis, 134, 137.
Mendelsohn, F., 306.
Mentzer, 352.
Merswin, R., 134.
Mesa, 111.
Methodius, 128.
S. Michel, 57.
Michelchen, 7.
Midrasch, 334.
milanaise (liturgie), 168, 176, 311.
Milton, 6, 230.
Minucius Felix, 420.
Mithra, 117, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 130 s., 132 s., 134 s., 137, 147, 160, 168, 179, 181.
Mithréum, 130.
Moab, 111.
336, 337.
Moïse, 206, 235, 332, 336, 337.
Molinos, 355, 372.
Monod, Ad., 256, 439.
Monod, Th., 352.
Montbéliard, 193, 255, 287.
Montserrat, 10.
mozarabique (liturgie), 140, 167, 176, 311, 320.
Müller Joh., 405, 406.
Münch Ernest, 305.
Musculus, 190, 270, 341.

N.

Napolitains, 45.
Nassénéens, 200.
Nassau-Saarwerden, 255.
Nazareth, 384, 416.
Neander, Joachim, 68.
Neander, Aug., 258.
nestorienne (liturgie), 139, 158.
Neuchâtel, 193, 262, 263.
New-York, 431.
Nicée, 292.
Niederbruck, 51.
Nigri (Schwarz), 90, 260, 261, 279.
Nikon, 169.
Nirvâna, 58, 60.
Nitzsch, 282.
Noé, 362.
Nœrdlingen, 192.
Notker le Bègue, 284.
Novalis, 7, 130.
Nuremberg, 191.

O.

Oberlin, 286, 342.
Occam, 184.
Odd-Fellows, 57.
S. Odile, 42.
Odyssée, 87.
Œcolampade, 192.
d'Oignies, M., 364.
Olier, 363.
Omphalopsychites, 369.
Ordres mendiants, 319.
Origène, 5, 14, 41, 47, 128, 133, 151, 164, 165, 170, 241, 244, 336, 360, 402.
Orphée, 120, 121, 127.
Osée, 113, 128.
Osiander, Luc., 304.
Osiris, 119, 120, 126, 136, 160, 179.
Osterburken, 130.
Osterwald, 193, 263.
Otto, R. (culte), 3, 8, 11, 432, 433 s.
Ovide, 88, 89.
Oxford, 288.
Oxyrhynchus Papyrus, 159, 303.

P.

Palatinat, 320.
Palestrina, 232, 293.
Pan, 45, 377.
Pappus, 255.
Paris, 262.
Parker, 404.
Parsifal, 57, 356.
Parthénon, 293.
Pascal, 27, 209, 212, 214, 215, 368.
Paschase Radbert, 175.
Pâtimokkha, 60.
S. Paul, 25, 69, 91, 93, 102, 109, 114, 122, 140 ss. 149 s., 157 s., 159 s., 161 s., 174, 180, 184, 194, 197, 207, 208, 212, 216, 232, 233, 336, 349, 357, 375, 376, 377, 383, 398, 401, 402, 405, 416, 432.
S. Paule, 302.
Pauline, 136.
Pelehwi, 334.

Pellicanus, 350.
Péloponèse, 289.
Pépin le Bref, 167.
Perreyve, 395.
Perses, 101, 350.
v. Pfeil, 223.
Pfetterhouse, 51.
Phèdre (Platon), 233, 289.
Philon, 133, 334, 356.
Philothée, 363.
Pie X, 10, 351.
S. Pierre, 223, 249, 293, 402.
Pierre le Grand, 169.
Pierre de Poitiers, 55.
Pindare, 121.
Pise, 359.
Platon, 88, 101, 121, 203, 233, 289, 334, 383, 401.
Pline, 283.
Plotin, 354.
Plutarque, 134, 200.
Pologne, 324.
Polycarpe, 140.
Poimandre, 26, 127, 137.
Porphyre, 365.
Poulain, V., 262.
Praetorius, 225.
Priscille, 350.
Proserpine, 134.
Prudence, 284.
Prusse, 258, 342.
Psaumes, 102.
Psyché, 121.
Pythagore, 101, 121.
Pythie, 384.

Q.

quakers, 201 ss., 232, 323, 378.

R.

Rambach, J. J., 256.
Raskolniko, 169.
Ratisbonne, Alph., 363.
Ravenne, 121.
Reinhardt, F. V., 389.
Rembrandt, 293.
Renan, 336.
Rhodes, 86.
Ricci, 390.
Rigveda, 86, 211, 234.
Riquewihr, 255.
Rittelmeyer, 3, 7, 11, 106, 198, 344, 397, 398, 424.
Robertson, 439.
Romains, 36, 86, 114, 159.
Rome, 27, 88, 94, 136, 239, 293, 319, 365.
Rosheim, 359.
Rothe, R., 213.
Rouffach, 350.
Rousseau, J.-J., 405.
Roux, 264.
Russes, 369, 169.
Ruysbroek, 349.

S.

Sack, 258.
Sadhou, 357, 368, 384, 404.
Saillens, 352.
Saïs, 133.
Salomon (odes de), 236, 359.
Salza, 342.
Samothrace, 131.
Samuel, 235.
Sandan, 120, 141.
Saül, 141.
Savonarole, 212, 395.
Saxe, 252, 271, 274.
Schaffner, 2.
Schelling, 7.
Schëol, 203.
Schiller, 156.
Schleiermacher, 64, 65, 209, 214, 230, 258, 273, 274, 299, 300, 304, 317, 326, 329, 342, 355, 379, 425.
Schmidt, Jean, 255.
Schmolck, B., 114.
Schütz, H., 305.
Sémer, Mad., 356, 360, 361, 372, 384.
Sénèque, 101.
Sérapéum, 134, 137.
Sérapion de Thmuis, 173, 241, 320, 365.
Sérapis, 159.
Serrières (liturgie), 262, 263.
Seth, 120.
Shelley, 294.
Silésie, 268.
Silo, 379.
Siméon, 192.
Sinaï, 206, 335.
Sintenis, 257.
Sion, 103, 349.
Sixtine (chap.), 306, 439.
Slovaquie, 324.
Socrate, 295, 401.
Solesme, 10.
S. Sophie, 293, 340.
Spangenberg, 270.
Spencer, H., 217.
Spener, Ph. J., 230.
Speratus, 278.
Spinoza, 7, 405.
Spurgeon, 306.
Stark, 256.
Stedinger, 57.
Steiner, R., 199, 354.
Strasbourg, 107, 183, 190 s., 192 s., 261 s., 278, 285, 287, 305, 313.
Strasbourg, liturgies de, 154, 155, 254, 255, 260, 261, 268, 269, 276, 306, 313, 320, 324.
Stuber, J.-G., 287, 302, 341.
Stuttgart, 7.
Stylites, 202.
Suède, 259, 313.
Suisse, 193, 263.
Suso, H., 128, 129, 351.
Syméon Igoumenos, 249.
Symonds, 372.
Syrie, 369.
Syriens, 46.

T.

Talmud, 102, 334.
Tarse, 142 s.
Tat, 124.
Tauler, 284, 364.
Télémaque, 87.
Templiers, 57.
Tersteegen, 68, 71, 114, 268, 287, 347.
Tertullien, 41, 107, 112, 128, 131, 134 s., 137, 147, 150, 164, 181, 232, 283, 311.
Thébaïde, 369.
Thèbes, 88.
S. Thérèse, 129, 135, 330, 353, 354, 360, 366, 369, 370, 371, 383, 384.
Tholuck, 114.
S. Thomas, 223.
Thomas, actes de, 359.
S. Thomas d'Aquin, 25, 96, 176, 213, 219, 284, 294, 306, 348, 359, 372, 373, 402.
Thomas da Celano, 214, 284, 358, 402.
Thor, 57.
Thraces, 121.
Thuringe, 342.
Timée (Platon), 401.
Tite-Live, 135.
Tolstoï, 392.
Tora, 334, 336.
Torgau, 342.
Trente (concile de), 50, 96, 97, 250, 351.
Trine, 404.
Troyens, 45.
Tyr, 120.

U.

Ulysse, 84.
Unterlinden (Colmar), 369.
Urbain VIII, 9, 249.
Utrecht, 10, 390.

V.

Vaud, 263.
védique (littérature), 266.
Vesta, 86.
S. Victor (Hugues de), 360.
Vigny, A. de, 385.
Vinet, A., 256.
Vingle, Pierre de, 262.
Vishnou, 49, 134.
Vitra, 86.
Vladislas de Bohême, 311.
Vosges, 42.

W.

Waldeck (liturgie de), 155.
Waldersbach, 342.
Walt, 217.
Walther, Joh., 286, 304.
Wartbourg, 104, 268.
Wath, J., 288.
Weisse, Michel, 286.
Wesley, Ch., 288.
Will, Marg., 364.
Wittemberg, 6, 188, 190, 285.
Worms, 212, 320.
Wotan, 57.
Wuppertal, 374.
Wurttemberg, 324.

X.

Ximénès de Tolède, 176.

Z.

Zagreus, 120, 121.
Zarathustra, 333.
Zell, Catherine, 286, 302.
Zell, Math., 279.
Zend, 334.
Zeus, 45, 127, 332.
v. Zezschwitz, 197.
Zinzendorf, 62, 129, 256, 328, 353, 356, 357.
Zurich, 6, 191, 260, 262, 306, 404.
Zwick, 225.
Zwingle, 6, 132, 153, 155, 186, 191 s., 197, 207, 252, 254, 259, 260, 276, 278, 279, 306, 312, 320, 322, 403, 404.

III. INDEX DES AUTEURS CITÉS

A.

Achelis, 155, 321.
Albertus Magnus, 208.
Alcuin, 269.
Alfaric, 41.
Althaus, 270.
Amiel, 75, 20, 351.
Amiguet, 2.
Angelus Silesius, 75, 114.
Anrich, 135, 149, 170.
Anthogène, 249.
Anton, 276, 281, 300, 316, 330.
Apologie de la Conf. d'Augsbourg, 391.
Apulée, 122, 124, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 142, 147, 149, 178, 179, 359.
Aristote, 169.
Arndt, Joh., 271.
Arper et Zillesen, 431.
S. Augustin, 72, 170, 171, 213, 332, 351, 370, 380.

B.

Bainvel, 360.
Baldensperger, G., 309, 319.
Bard, 310, 311.
Barnabas (épître), 103, 148, 267.
Barth, K., 30, 327, 328, 329, 331, 344.
Bartholdi-Michel, 135.
Barthou, L., 385.
Baruzi, 367, 368, 370, 373.
Bassermann, 48.
Batiffol, 248, 292.
Baum, 262, 269.
Baumgarten, 115, 222, 277, 283.
Baumstark, 239.
Beckh, 59.
Bender, 70.
S. Benoît, 68.
Bernold de Constance, 269.
Bersier, 194, 231, 262, 264 s., 316.
Bertram, 309, 310.
Besse, 245, 292.
Beth, 44.
Beyer, 38.
Bitzius, 231.
Blondel, 86.
Blume, 307.
Bœlig, 141.
Bois, H., 374, 399, 431.
Bourdaloue, 352.
Bourgeau, 364.
Bousset, 91, 142, 144, 145, 147, 160, 164, 398.
Boutroux, 221, 388, 399.
Bricka, 141, 143.
Brieux, 4.
Brightman, 158, 160, 173.
Bruckner et Arper, 431.
Bucer, 207, 261.
Buchwald, 333.
Budde, 285.
Bugenhagen, 190.
Bugge, 135, 309.
Buhl, 234.
Bunyan, 230.
Burckhardt, Jak., 293.

C.

Caland et Henry, 120.
Calvin, 63, 155, 156, 192, 210, 213, 214, 215, 221.
Cantique alsacien, 194.
Caronti, 9.
Casel, 167, 169, 179, 181, 200, 201.
Catherine de Guebwiller, 369.
Causse, 283.
Chase, 238.
Chateaubriand, 242.
S. J. Chrysostome, 152, 171, 173, 174, 312.
Cicéron, 48.
Clément d'Alex., 125, 130, 146, 148, 165, 402.
Clémentine (homélie), 159.
Clémentine (liturgie), 165.
Clémentines (épîtres), 239, 267.
Codet, 54.
Common Prayer book, 153, 266.
Comte, A., 78, 79.

Confession d'Augsbourg, 68, 225.
Confession helvétique, 156.
Constitutions apostoliques, 152, 165, 167, 171, 216, 241, 310, 311, 314, 351.
Cumont, F., 117, 130, 157, 366.
S. Cyprien, 95, 155, 351.
S. Cyrille de Jérus., 129, 160, 173.

D.

Dauriac, 295.
Deissmann, 137, 141.
Delacroix, 371.
Denifle, 364.
Dhammapada, 101.
Dibelius, O., 47, 203, 240, 241.
Dibelius, M., 144, 309.
Didachè, 157, 163, 171, 179, 238, 267, 310,
Diels, 101.
Dieterich, 47, 117, 124, 125, 135, 136.
Dieterlen, 2.
Dorner, 100.
Dostojewski, 369.
Doumergue, P., 338, 360, 361, 370, 372, 384.
Drews, P., 94, 155, 257, 270.
Duchesne, 167, 239, 276, 312, 323, 365, 378, 438.
Durkheim, 29, 34, 37, 91, 98, 221.
Dussaud, 29, 89.

E.

Ebrard, 268.
Eckhart Me, 402.
Elbogen, 237.
Enders, 190, 279, 423.
Erichson, 262.
Erman, 86.
Eschyle, 88.
Euripide, 90.

F.

Falize, 151, 152.
Farnell, 366.
de Faye, 360, 402.
Fendt, L., 96, 104, 105, 158, 188, 190, 237, 241, 253, 254, 261, 372, 423.
Ferotin, 167.
Festugière, 9, 25, 79, 95, 98, 104, 217, 218, 246, 247, 248, 314, 341, 380, 354, 364, 389, 390.
Firmicus Maternus, 130.
Fléchier, 112.
Flournoy, 352, 358.
Formule de Concorde, 190.
Fosdick, 67, 71, 211.
Foucart, 117, 131.
Foucault, 134.
France, Anatole, 87, 186.
S. François de Sales, 363, 368.
Frazer, 29, 34, 35, 37, 44, 53, 76, 89, 90, 110, 117, 127.
Freise, 106.
Freud, 44.
Funk, 152.

G.

Gaberel, 313.
Geiler de Kaysersb., 350.
S. Gélase, 184.
Gerber, 271.
Gerhardt, Paul, 114.
Gerhard, Joh., 190, 318.
Gérold, Th., 303.
Gerson, 124, 360.
Gilg, 177.
Gilson, 372, 373.
Glaue, 152, 226.
Gœthe, 5, 76, 110, 216, 299.
Gœtz, 91.
Gogarten, 328, 329.
Goguel, 131, 157.
v. d. Goltz, 219, 239.
Gottschick, 55, 105, 403.
Graff, 155. 193, 270, 312, 323.
Gratry, 395.
Grégoire de Nazianze, 135.
Grenfeld et Hunt, 303.
Gressmann, 159.
Grünberg, 230.
G'sell, 10.
Guardini, 13, 180, 181, 224, 227, 229, 292, 297, 390, 396.
Guignebert, 146.
Gunkel, 236.
Günther, 10, 268, 281, 316, 352.
Guyon, Mme, 369.

H.

Haase, 169.
Hackmann, 59.
Halbwachs, 29.
Hammenstede, 96, 181.
Hanau (liturgie de), 154.
Harms, Cl. 306, 343, 387.
Harnack, A., 14, 115, 166, 268.
Harnack, Th., 231, 316.
Hauck, 267.
Hauter, 11 s, 22, 37, 38, 39, 403.
Heiler, 7, 12, 40, 71, 127, 129, 164, 176, 203, 205, 212, 216, 234, 245, 247, 266, 333, 344, 366, 384, 405.
Heitmüller, 146, 148, 149, 157, 159, 162.
Helm, 42.
Hempel, 46, 235, 237.
Heppding, 130.
Hérédia, J. M. de, 5.
Hering, 152, 192, 241, 276, 282.

Hermas, 148, 240, 310.
Hérodote, 133.
Herrenschneider, 278.
Herrmann, W., 209, 215, 330, 376.
Herzog, 177.
Hillebrandt, 86, 112.
S. Hippolyte, 167, 308.
Hirsch, 210.
Hodgkin, 202, 323, 378.
Hœffding, 330, 344, 371.
Hœfling, 166.
Hœlscher, 383.
Holtzmann, 386.
Homère, 45, 85, 87, 109.
Horten, 334.
Hubert et Mauss, 40.
Hubert, 155, 191, 260, 269, 285, 313.
Hufnagel, 257.
Huysmans, K. J. 368.

I.

Imitation, 176.
S. Ignace d'Ant. 128, 140, 148, 151, 160, 164, 172, 200, 222, 240.
S. Irénée, 93, 165, 222.

J.

Jacoby, 26, 120, 122, 123, 137.
Jacquier, 142.
Jamblique, 201.
James, 22, 29, 30, 67, 115, 218, 335, 353, 359, 360, 361, 367, 372, 388, 392, 399.
S. Jean de la Croix, 402.
Jevons, 84, 108.
S. Jérôme, 134.
Judae Léon, 114.
Jülicher, 274.
Junod, 40, 101.
S. Justin, 93, 94, 103, 131, 132, 148, 152, 164, 240, 241, 267, 308, 310, 314.

K.

Kaehler, 156, 195, 196, 317.
Kaftan J., 326.
Kant, 68, 115, 217, 222, 223, 405.
Kawerau, 52, 153, 333.
Keller, Gottf., 8, 395.
Kleinert, 279, 319.
Knopf, 239.
Kœhler, 316.
Kœstlin, 169, 196, 255, 257, 307.
Kolde, 190.
Krauss, A., 156, 231, 269, 279, 282.
Kreglinger, 35 s., 37, 49, 119.
Kroll, 138.

L.

Lactance, 101.
Lafon L., 262.
Laforgue, 54.
Lagrange, 30.
Lasserre, 43, 336.
van den Leeuw, 84, 86.
Leconte de Lisle, 377.
Lehmann Edv., 59, 88.
Leibniz, 298.
Leuba, 35, 37, 53, 368.
Lévy-Bruhl, 43, 44, 53.
Liebner, 360.
v. Liliencron, 255.
Linderholm, 3, 259, 271, 280, 313, 430.
Lobstein, P., 347.
Lods, 82.
Loisy, 61, 73, 74, 82, 85, 89, 90, 97, 100, 106, 117, 127, 131, 141, 142, 149, 151, 157, 163, 325.
Lucain, 122.
Luther, 27, 63, 103, 104, 105, 107, 113, 115, 153, 154, 155, 183, 184, 185, 188, 189, 206, 207, 209, 211, 214, 251, 252, 265, 269, 278, 280, 312, 316, 317, 322, 327, 403, 405, 423, 437.

M.

Mabillon, 311.
Maltzew, 168, 204.
Mansi, 292.
Marc-Aurèle, 87.
Maréchal, 325, 329, 330, 352, 354, 368, 371, 373, 382.
Martène, 152, 267.
Maspéro, 84.
Matheson, 71.
Mauclair C., 294, 296, 297.
Maurer, 255, 259.
Maxime de Tyr, 124.
Mehlis, 33.
Mélanchthon, 113, 372.
Mendelsohn F., 306.
Ménégoz, F., 12.
Mensching, 202, 275, 280, 407.
Minucius Felix, 420.
Mischkowski, 159.
Modersohn, 352.
Mœhler, 107, 177, 178.
Molinos, 372.
Monod, Wilf., 205, 207, 219, 275.
Monnier, Jean, 140, 240.
de Montmorand, 82, 353, 354, 367, 371, 382.
Moret, 2, 85.
Morin, 312.
Morel, 3.
Müllenhof et Scherer, 267.
Müller Joh., 406.
Müller, Max, 29.
Muratori, 323.
Murisier, 348.
Muther, 9.

N.

Nägelsbach, 100.
Natorp, 326.
Neander Joachim, 68.

Neeser, 63, 356.
Nemesius, 149.
Newman, 51.
Niebergall.
Nitzsch, 299, 305.
Novalis, 71.

O.

Oldenberg, 60, 85, 100, 101, 110, 112.
Olier, 363.
Origène, 133, 164, 165, 241, 308, 311, 402.
Osiander, L., 304.
Osterwald, 193.
Otto, 3, 30, 32, 37, 38, 43, 76, 171, 200, 202, 206, 259, 271, 275, 280, 289, 296, 326, 328, 333, 344, 356, 358, 377, 378, 433.
Ovide, 88, 89.

P.

Pacheu, 371.
Pascal, 27, 214, 215, 368.
Passy, P., 344.
Pausanias, 133.
v. Pfeil, 223.
Pfender, R., 237, 238, 239, 437.
Pfister, O., 129.
Philon, 133, 351, 356.
Platon, 88, 383, 401.
Plotin, 208, 354, 367.
Plutarque, 201.
Polycarpe, 140.
Porphyre, 137, 365.
Proudhon, 210.
Proust, M., 373.
Preuss, 35.
Pseudapulée, 123.

R.

Récéjac, 123, 348, 410.
Reinach S., 29, 108, 117, 127.
Reischle, 326.
Reissinger, 259.
Reitzenstein, 26, 46, 117, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 137, 147, 149, 357, 401.
Renan, 52, 74, 374.
Rendtorff, 4, 105, 251, 253, 401.
Reuss, Ed., 108.
Réville, 30.
Ribot Th., 370, 386.
Richter, 321.
Rietschel, 48, 176, 270, 276, 277, 306, 429.
Rigveda, 211, 234.
Ritschl, A., 326.
Rittelmeyer, 106, 344, 397.
Rœder, 234.
Rohde, 117, 203.
Rothe R., 111, 212, 213, 305.
Rousseau J. J., 405.
Ryelandt, 390.

S.

Sabatier, Aug., 210, 213, 246, 333.
Sabatier, P., 284.
Sacramentis, de, 152.
Sailer, 172.
Salewski, 397.
Salomon, (A. S.), 287, 302, 341.
Schaarschmidt, 59, 64.
Scheel, 55, 98, 160, 164.
Scheffler, voir Angelus Silesius.
Schérer, 114.
Schermann, 241.
Schian, 329.
Schleiermacher, 30, 64 s, 196, 209, 214, 224, 227, 231, 273, 274, 299, 316, 326, 379, 385, 388, 392, 425.
Schmidt, 47, 158, 240.
Schmolck, B., 114.
Scholz, 352, 355.
Schweitzer, Alb., 290.
Seeberg, 384.
Segond, 86, 203, 221, 222, 234.
Sehling, 190, 270, 304, 342, 423.
Siebeck, 24.
Sigrist, 178, 179.
Smend, 8, 11, 105, 151, 156, 179, 186, 191, 192, 193, 196, 253, 258, 260, 261, 265, 270, 273, 279, 282, 305, 306, 315, 316, 359, 379, 395, 404.
Smith, Robertson, 108.
Sœderblom, 39, 49, 59, 71, 205, 376.
Sokolow, 168.
Sozomène, 249, 361, 311.
Spencer, H., 29, 217.
Spengler, O., 5, 53, 96, 201, 334, 340, 361, 375.
Spinoza, 405.
Spitta, 8, 157, 265, 280, 285.
Spörl, 274.
Steinmeyer, 267.
Stern Eug., 262.
Storf, 94.
Strasbourg (liturgie de), 154.
Strauch, 328.
Strohl, H., 103, 154, 183, 185.

T.

Tacite, 42.
Tersteegen, 68, 71, 114.
Tertullien, 67, 107, 131, 135, 147, 151, 164, 181, 231, 311.
Tharaud J. et J., 398.
Théologie germanique, 368.
S. Thérèse, 135, 369, 384.
Thiel, 184.
Tholuck, 355.
S. Thomas d'Aqu., 48, 96, 213, 219, 294, 306, 348.

Thomas de Celano, 402.
Thorndike, 41.
Tite-Livre, 135.
Toutain, 130.
Trente (décrets de), 97.
Trine, 404.
Trœltsch, 105.
Truc, 383.

V.

Valéry P., 370.
Vaucher, 26.
Viénot, J., 287.
de Vigny, A., 385.
Vinet, A., 68, 227, 230, 316, 344, 353, 355, 436.
Voss, 252, 389, 431.

W.

Wackernagel, 285, 286.
Warneck, 87.
Weber, Max, 60, 236, 344.
Weingarten, 230.
Weiss, John, 404.
Weiss Joh. 46.
Wellhausen, 104.
Wendland, 200.
Werner, 303.
Wernle, 404.
Westphal, 119, 125, 174, 206.
De Wette, 105, 189.
Wetter, G. P., 65, 67, 92, 93, 94, 95, 129, 130, 139, 140, 157, 158, 159, 163, 166, 168, 240, 245, 267, 308, 438.
Wiesel, 27.
Wilhelmi, 48.
Will R., 9, 105, 391.
Wobbermin, 30, 34, 35, 59, 76, 100, 110, 119, 173, 326, 337, 354, 375, 376.
Wundt, 32, 43, 359, 382.

Z.

Zillesen, 280.
Zinzendorf, 328.
Zwingle, 155, 404.

4822

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

BL550 .W5 1925

Will, Robert, 1869 – 1959.
Culte

39967003309270